STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH A. M. TVRKI

XLVI

J. CHABBI. — *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan...* 5

R.-G. KHOURY. — *Importance et authenticité des textes de Ḥilyat Al-Awliyā' Wa-Ṭabaqāt Al-Aṣfiyā' d'Abū Nu'Aym Al-Iṣbahānī* 73

F.-M. DOUGLAS. — *Controversy and its effects in the biographical tradition of Al-Khaṭīb Al-Baghdādī* 115

F. LUCCHETTA. — *La prima presenza di Averroè in ambito veneto* 133

R.-S. HUMPHREYS. — *The emergence of the Mamluk army* (conclusion) 147

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V[e]).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V[e]).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH A. M. TVRKI

XLVI

J. CHABBI. — *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan...* 5

R.-G. KHOURY. — *Importance et authenticité des textes de Ḥilyat Al-Awliyā' Wa-Ṭabaqāt Al-Aṣfiyā' d'Abū Nu'Aym Al-Iṣbahānī*..... 73

F.-M. DOUGLAS. — *Controversy and its effects in the biographical tradition of Al-Khaṭīb Al-Baghdādī*..... 115

F. LUCCHETTA. — *La prima presenza di Averroè in ambito veneto*..... 133

R.-S. HUMPHREYS. — *The emergence of the Mamluk army* (conclusion) 147

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVII

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » alinéa 1er de l'Article 40.

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1977

Printed in France

REMARQUES SUR LE DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES MOUVEMENTS ASCÉTIQUES ET MYSTIQUES AU KHURASAN

III^{e}/IX^{e} SIÈCLE - IV^{e}/X^{e} SIÈCLE

Comme la plupart des grandes régions du monde islamique, le Khurasan a vu se constituer, relativement tôt après la conquête et l'implantation définitive de l'Islam en tant que pouvoir politico-religieux (1), des mouvements relevant d'une tendance idéologique que l'on peut définir comme un piétisme oppositionnel. En effet, l'opposition multiforme qui s'est dressée contre le régime omeyyade a souvent revêtu l'aspect d'un puritanisme plus ou moins activiste selon les périodes et l'intensité de la répression (2). A partir de l'époque abbasside, ces tendances qui ne sont plus nécessairement oppositionnelles se développent de façon considérable. Par ailleurs, sous des influences certainement en partie non islamiques, elles prennent

(1) Après la bataille de Nihāwand (21/642), le pouvoir islamique s'exerce sur l'Iran de façon inégale et intermittente. La situation n'est définitivement stabilisée qu'après l'échec des grandes révoltes transoxianaises (96/715 - 121/738) et la défaite chinoise du Talas devant les forces abbassides (134/751) : Art. *IRAN*, A. Lambton, *E.I.*, 2^{e} éd., 14, 15. Cl. Cahen, *L'Islam*, 30. *Turkestan*, W. Barthold, 180 sqq.

(2) L'histoire de ces premiers mouvements puritains, la portée et la nature de leur participation à la coalition antiomeyyade semblent à revoir de façon fondamentale. Un exemple récent des possibilités de réutilisation des sources nous est donné par J. Van Ess, *Das Kitāb al-Irǧā'*, *Arabica*, 1974.

une coloration ascétique et mystique plus spécifique (1). Cependant, au plan régional, ces divers mouvements postomeyyades paraissent avoir suivi des lignes d'évolution beaucoup moins convergentes et relever d'un courant beaucoup moins centralisé qu'on ne le suppose généralement. La pseudo-homogénéité que l'on prête à la mystique de cette période ne semble avoir fait l'objet d'aucune démonstration historique sérieuse. Cela est sans doute à mettre en rapport avec le caractère à la fois trop restreint et trop orienté de la documentation utilisée (2). En outre, il n'est pas évident que l'on doive suivre la doctrine selon laquelle les mouvements du IIIe/IXe siècle et des siècles suivants se situeraient aussi bien au plan organisationnel qu'idéologique dans la ligne de ceux du IIe/VIIIe siècle, voire des débuts de l'islam (3). Cette théorie si souvent reprise jusqu'à présent a été formulée dès le Moyen Âge. Elle l'a été en particulier à l'instigation du Soufisme qui à partir du Ve/XIe siècle s'impose presque partout comme le mouvement mystique dominant (4). Mais une théorie qui paraît avoir pour fonction principale de doter le mouvement qui la formule d'un passé cohérent peut difficilement être admise sans examen critique. Il peut s'agir en effet, au moins partiellement, d'une reconstruction *a posteriori*, comme l'histoire idéologique en offre tant d'exemples.

C'est pourquoi avant de traiter de ce problème de mystique régionale dans le cadre géochronologique que nous avons choisi, il nous paraît nécessaire de faire une remarque d'ordre métho-

(1) Sur la question des origines et des influences non musulmanes : M. Molé, *Les Mystiques musulmans*, 3 sqq., Paris, 1965. L. Massignon, *Passion*, I, 243 sqq., Nvle Éd., Paris, 1975.

(2) Trop souvent les études sur la mystique se bornent à n'utiliser que les sources mystiques relevant de la tradition du Soufisme. Elles ignorent les ouvrages plus généraux du type historique, biographique, etc.

(3) Des mouvements nouveaux sans rapport avec l'ascétisme du IIe/VIIIe siècle ont pu naître au IIIe/IXe siècle, mais pour ne pas se voir accusés d'hétérodoxie ou de *bid'a* il était naturel que leurs adeptes se confectionnent des justifications pseudohistoriques les rattachant artificiellement à l'époque prophétique et leur garantissant l'impunité.

(4) C'est à partir du Ve/XIe siècle surtout que le Soufisme devient synonyme de Mystique (La protection que les seldjuqides accordent à ce courant accentuera la tendance). Mais une telle assimilation ne paraît pas valable pour la période précédente.

dologique : depuis un certain temps, les études islamologiques ont commencé à renouer avec les impératifs de l'analyse historique et sont en voie d'abandonner l'abstraction outrancière et les procédés généralisateurs et comparatistes abusifs. Il est cependant curieux de constater que, si de nombreux secteurs de la pensée islamique ont été touchés par ce vent nouveau, le domaine mystique paraît avoir presqu'entièrement échappé à cette réorientation des outils méthodologiques. Pour notre part, nous ne saurions admettre que l'on fasse jouer à son profit la clause d'exception. Nous ne pensons pas que le discours qu'une époque tient sur elle-même et sur son passé, fût-ce dans un domaine apparemment aussi ésotérique que la mystique, puisse, à lui seul, tenir lieu de critère objectif et déterminer, sans autre espèce de vérification, la représentation que nous nous faisons aujourd'hui de cette époque et de ce qui l'a précédée. Nous procéderons donc nécessairement par une remise en cause et une confrontation permanentes de nos sources d'information et plus particulièrement de celles qui constituent une autodescription, ou prétendent restituer un passé qu'elles revendiquent comme leur. Les divers types de *Ṭabaqāt* mystiques et de *Ḥikāyāt al-Ṣūfiyya* qui, trop souvent, font figure de source exclusive, appartiennent indubitablement à ce type de documentation.

Quant au Khurasan, terrain auquel nous bornerons, pour le moment, l'étude des mouvements ascétiques et mystiques, il a joué un rôle géopolitique considérable dans l'histoire générale de l'empire islamique. Mais il a eu également une importance toute particulière, en ce qui concerne sinon l'apparition première, du moins le développement et la structuration de conduites de type mysticisant que les armes seldjuqides, à partir du Ve/XIe siècle, puis celles de leurs successeurs, ont porté à l'ouest au moins jusqu'en Égypte, tandis que le contrecoup à l'est atteignait les Indes à travers des pouvoirs rivaux (Ghaznevides, Ghurides) (1).

(1) Cas des *ḫānqāh*, J. Chabbi, Art. *Khānqāh*, *E.I.*, 2e éd. Seul l'Irak semble, dans une certaine mesure et jusqu'à la chute du Califat au milieu du VIIe/XIIIe siècle, assez réfractaire à la propagation du phénomène.

Nous n'étudierons pas ici les conditions dans lesquelles certains de ces modèles mysticisants se sont répandus à travers l'ensemble du monde musulman et ont trouvé souvent des assises sociales suffisamment solides pour durer jusqu'à l'époque moderne. Nous nous contenterons d'essayer de montrer comment et dans quel contexte historique des courants, destinés pour certains à un tel avenir, ont pu se constituer et s'imposer au cours des IIIe/IXe et IVe/Xe siècles. S'ils ont obtenu un tel résultat, c'est certainement dans la mesure où ils ont pu utiliser les conditions particulières d'un terrain dont le caractère extérieur et autonome, à date ancienne, ménageait des possibilités sans commune mesure avec celles qui s'offraient dans des régions plus directement liées à la métropole califale. Car il est bien évident qu'à Bagdad et dans sa zone de mouvance les tensions sociopolitiques atteignaient leur maximum, notamment durant les périodes de crise, excluant presqu'entièrement les solutions intermédiaires et réduisant au minimum les possibilités de diversification idéologique.

Il sera donc d'autant plus intéressant d'examiner comment des mouvements dont certains de tendance mystique comme le Soufisme, en butte aux tracasseries ou à la répression du pouvoir central, semblent avoir vu une partie de leurs membres émigrer vers des terrains excentriques pour y trouver des solutions de rechange (1). Il serait cependant un peu simpliste de croire que cela s'est toujours fait sans problème. On peut raisonnablement supposer que les nouveaux venus se sont parfois heurtés à une opposition locale, quand bien même ils l'auraient finalement emporté et passeraient sous silence ces difficultés initiales. En effet, la vision que les vainqueurs présentent de leur passé ne se confond que rarement avec une relation historique objective.

(1) Sans parler du Soufisme, durant le cours de l'histoire califale abbasside, on peut observer qu'au moins en deux occasions des mouvements irakiens persécutés ou connaissant un insuccès relatif ont trouvé un terrain d'expansion au Khurasan : le Traditionnisme au IIIe/IXe siècle. L'Acharisme au Ve/XIe siècle.

I. LES MOYENS D'INFORMATION

Il ne pouvait être question dans le cadre d'une étude préliminaire de dresser un catalogue complet de toutes les sources exploitables. D'ailleurs, il aurait fallu un temps considérable pour aboutir à des conclusions de type définitif. En outre, les premières données que nous avons pu recueillir nous ont paru suffisamment intéressantes pour que nous prenions le risque de faire part de résultats partiels en laissant subsister sur certains points des interrogations. En effet, il est plus important de définir des perspectives et une problématique que de prétendre clore une recherche.

a) *Les sources anciennes.*

Les sources les plus importantes et les plus riches du point de vue de leur valeur documentaire sont évidemment les sources locales les plus anciennes, c'est-à-dire celles qui remontent au IVe/Xe siècle et au début du siècle suivant. Il s'agit de sources locales dans la mesure où leurs auteurs sont des personnages qui ont vécu suffisamment longtemps au Khurasan pour refléter, directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, la nature des rapports de force qui prévalaient à leur époque. Mais il peut s'agir également d'auteurs de passage qui se sont montrés curieux de la situation locale et en ont transmis un donné que l'on peut considérer comme direct. Bien entendu, cela ne signifie pas que le contenu d'information fourni par les uns ou par les autres puisse être admis sans examen. En ce qui concerne notamment les auteurs mystiques, les polémistes et les hérésiographes, on peut estimer que d'une façon ou d'une autre ils ont participé aux luttes de leur temps. Il serait donc pour le moins hasardeux de penser qu'ils ont pu dresser un tableau complet et objectif de la réalité à l'usage des générations futures et abstraction faite de leurs appartenances.

Les sources khurasaniennes de haute époque peuvent être réparties en deux catégories :

— Sources spécialisées portant de façon précise sur l'ascèse et la mystique.

— Sources non spécialisées fournissant en général des données d'ordre historique, géographique, biographique ou hérésiographique.

1) Pour le IVe/Xe siècle et le début du siècle suivant, la production d'un auteur comme al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (1) dont il nous reste un exposé de doctrine mystique fait exception. En effet, la plupart des ouvrages spécialisés aujourd'hui accessibles sont dus à des auteurs qui, tout en ayant eu des rapports certains avec le mysticisme de leur temps, ne sont pas eux-mêmes des mystiques de premier plan. Ils écrivent, pour ainsi dire, au second degré sur les ascètes et les mystiques contemporains et ceux des époques précédentes. Trois ouvrages font l'objet d'une utilisation particulièrement intensive. Les deux plus anciens sont construits selon la technique de l'exposé analytique par thème. Il s'agit du *Kitāb al-Luma'* d'al-Sarrāǧ (2) et du *Ta'arruf* d'al-Kalābāḏī (3). Quant au troisième, intitulé *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya* dû à al-Sulamī (4) comme son titre l'indique, il relève du genre des biographies spécialisées.

Les auteurs que nous venons de citer ne sont ni les premiers ni les seuls à avoir traité de mystique dans le Khurasan du IVe/Xe siècle (5). Mais les œuvres de leurs prédécesseurs ou de

(1) Abū 'Abd Allah, Muḥammad b. 'Alī, al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, mort non comme on le pensait durant le IIIe/IXe siècle, mais plus vraisemblablement après 318/930. Sezgin lui attribue 80 titres à dominante mystique parmi lesquels une réfutation des *Rāfiḍa* n° 80, et une autre des *Mu'aṭṭila* c.-à.d. des *Mu'tazila*, n° 29, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, 654 sqq. Ouvrage fondamental, *Kitāb Ḫatm al-Awliyā'*, éd. commentée par O. Yahya, I.L.O., XIX, Beyrouth. Sur ses affinités idéologiques avec le chiisme et la falsafa, Y. Marquet, *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī et le néoplatonisme de son temps*, Uni. de Dakar, 1976.

(2) Abū Naṣr, 'Abd Allah b. 'Alī al-Sarrāǧ al-Ṭūsī, Ṭā'ūs al-Fuqarā' (378/988), Sezgin, I, 666. Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb*, 417, 444. *Kitāb al-Luma'*, Bagdad, 1960.

(3) Abū Bakr, Muḥammad b. Isḥāq al-Kalābāḏī al-Ḥanafī (380/990), Sezgin, I, 668. *Kitāb al-Ta'arruf Li-Maḏhab Ahl al-Taṣawwuf* Caire, 1969.

(4) Abū 'Abd al-Raḥman, Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī (412/1021), Sezgin, I, 671. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, Caire, 1960.

(5) Parmi les khurasaniens ayant composé des ouvrages du type *Ṭabaqāt* ou *Ḥikāyāt* mystiques : Abū al-'Abbās Muḥ. b. al-Ḥasan (361/971), collecteur de *Ḥikāyāt* sur Abū Bakr al-Wāsiṭī (320/932), Sezgin I 662. Abū Bakr Muḥ. b. 'Abd Allah al-Rāzī (376/986), auteur de *Ḥikāyāt* al-*Ṣūfiyya*, Sezgin, I 666. Muḥ. b. Dāwūd dit Pārsā al-Nīsābūrī (342/953), auteur d'un *Aḫbār al-Ṣūfiyya wa al-Zuhhād*, cité par Habibi, préface de l'édition des *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya* de Ansari, 4, Kabul. 'Abd al-Malik b. Muḥ. Abū Sa'd al-Nīsābūrī al-Ḫarkūšī (406/1015), Sezgin, I, 670,

leurs émules sont actuellement ou bien perdues ou bien de reconstitution hasardeuse. Au surplus, elles paraissent avoir été reléguées au second plan dès le v^e/xi^e siècle. Les analystes modernes ont souscrit à cet état de fait et semblent considérer les trois ouvrages cités comme les plus anciens documents disponibles. Mais, outre l'intérêt qu'il y a toujours à étudier les ouvrages de première génération et les œuvres dites mineures, on ne semble pas s'être demandé si les ouvrages éliminés dès le moyen âge ne l'ont pas été parfois à la suite d'un règlement de comptes entre tendances et si les œuvres délaissées ne représentaient pas un courant différent de celui qui s'exprime dans les livres retenus. Bien qu'ayant conscience du problème, nous n'avons pas été en mesure de consulter ces laissés pour compte. Beaucoup seraient d'ailleurs à reconstruire à partir de citations éparses. Il existe toutefois un autre moyen de faire une évaluation du degré de crédibilité des ouvrages mystiques aujourd'hui utilisés comme référence générale. Il consiste à exploiter les nombreux renseignements qui figurent dans des sources dont la mystique ne constitue pas l'objet principal du discours, c'est-à-dire des sources non spécialisées.

2) *Les sources non spécialisées.* Comme pour la catégorie précédente, les auteurs sont des khurasaniens plus ou moins marqués par une tendance locale, que l'on aura bien entendu intérêt à identifier, ou des étrangers ayant connu la province à travers leurs voyages. On peut penser que ces derniers font preuve d'une impartialité plus grande dans la mesure où ils parlent d'une région où ils sont seulement de passage et dans les conflits de laquelle ils ne sont qu'indirectement impliqués.

Parmi les auteurs non khurasaniens, le plus justement célèbre est certainement le géographe al-Muqaddasī, auteur du *Aḥsan al-Taqāsīm*, dont le séjour au Khurasan date du milieu du

il est cité dans l'abrégé du *Ta'rīḫ Nīsābūr* (sans la *nisba Ḫarkūšī*) comme auteur de *Siyar al-'Ubbād wa al-Zuhhād*, puis dans les 2 suites, avec la *nisba* qui le distingue habituellement, Frye, *The Histories of Nishapur*, I, f 45 b, II f 47 a, III f 94 b. D'autre part, le géographe al-Muqaddasī (380/990) signale dans son *Kitāb Aḥsan al-Taqāsīm*, 238, l'existence d'un livre dû à un chef *Karrāmī* de Nisapur. Il s'agit certainement d'un ouvrage à dominante ascétique. Pourtant, il ne paraît cité nulle part ailleurs.

IVe/Xe siècle (1). C'est un des rares géographes de cette époque à dépasser la science des itinéraires et à fournir des données d'ordre social et idéologique. La relation qu'il fait dans son ouvrage de la situation au Khurasan et du poids respectif des diverses tendances diffère suffisamment de ce que l'on trouve dans les autres sources pour que la confrontation avec elles puisse être considérée comme de la plus grande importance.

Parmi les auteurs khurasaniens, deux paraissent s'imposer particulièrement :

— Al-Ḥākim al-Nīsābūrī auteur du fameux *Ta'rīḫ Nīsābūr* (2). L'ouvrage originel est perdu mais il apparaît sous forme de fragments chez différents auteurs. En effet, il est cité presque chaque fois qu'il est question d'un personnage en relation avec Nisapur jusqu'à la fin du IVe/Xe siècle. Nous disposons aussi d'un abrégé arabo-persan tardif. Quant aux informations transmises par ces différents intermédiaires, elles sont extrêmement intéressantes. En effet al-Ḥākim, grand Traditionniste, malgré son appartenance déclarée au Chafiisme et ses sympathies évidentes pour le Soufisme est l'un des rares auteurs de son époque à citer ses adversaires et parfois même à leur reconnaître quelque mérite.

— Abū Manṣūr al-Baġdādī, auteur du *Farq bayna al-Firaq* et du *Kitāb-Uṣūl al-Dīn* (3). Malgré une *nisba* irakienne qui réfère à sa naissance, c'est pour nous un auteur important. En effet, il a vécu au Khurasan la plus grande partie de sa vie et a pris une part active aux différents conflits qui y ont éclaté à la fin du IVe/Xe siècle et au début du suivant. Hérésiographe et théologien de tendance chafiite et acharite, sa production est de type ouvertement polémique. Elle est néanmoins utilisable

(1) Abū 'Abd Allah Muḥ. b. Aḥmad al-Muqaddasī (ou plutôt al-Maqdisī) (380/990), né à Jérusalem, séjourne au Khurasan après 356/967, selon A. Miquel, *Trad. partielle du Aḥsan al-Taqāsīm*, XVII, Damas, 1963. *Kitāb Aḥsan al-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*, Leyden, 1906.

(2) Abū 'Abd Allah Muḥ. b. 'Abd Allah al-Ḥākim al-Nīsābūrī, b. al-Bayyi' (404/1014), Sezgin, I, 221. L'abrégé du *Ta'rīḫ* intitulé *Kitāb aḫwāl-i-Nīšāpūr* a été publié par Frye, *The Histories of Nishapur*, première partie, Mouton, 1965.

(3) Abū-Manṣūr 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī (429/1037), auteur du *Kitāb al-Farq bayna al-Firaq*, Caire, et du *Kıtab Uṣūl al-Dīn*, Istanbul, 1928. Brockelmann, S.I., 666.

si l'on tient compte de la partialité non dissimulée de l'auteur. En outre, la virulence de ses attaques contre certaines tendances de son époque donne, *a contrario*, toute la mesure de leur importance.

b) *Les sources postérieures.*

De nombreuses sources sont utilisables, certaines spécialisées en matière de mystique, d'autres non. Leur intérêt est inégal. Celles qui se prêtent le mieux à exploitation restituent (bien entendu sans garantie d'authenticité) des passages d'ouvrages anciens qui ont été perdus. D'autres synthétisent des éléments anciens, en fonction d'une situation contemporaine. Elles fournissent donc réponse à des questions de leur époque et ne sont qu'indirectement utilisables pour les périodes précédentes. D'autres enfin se bornent à reprendre des éléments déjà réinterprétés en les présentant comme des données d'époque. Il est bien évident que le caractère répétitif et les amplifications caractéristiques d'une telle documentation ne lui confèrent en aucune façon valeur de preuve.

1) *Les sources spécialisées.*

En ce qui concerne le Khurasan, elles dépendent presque exclusivement des sources anciennes déjà citées. Seule la transmission de la tradition du Soufisme irakien passe parfois par d'autres voies. Nous ne citerons que des auteurs du Ve/XIe siècle, car la documentation postérieure n'est plus essentielle pour l'époque que nous étudions. Le plus souvent, elle se contente en effet de répéter, amalgamer ou amplifier des données déjà connues.

Principaux auteurs du Ve/XIe siècle :

— Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, auteur de la *Ḥilyat al-Awliyā'* (1). Pour le Khurasan, il s'appuie essentiellement sur Sulamī et al-Ḥākim.

— Al-Qušayrī, auteur de la *Risāla fī 'ilm al-Ṭaṣawwuf* (2).

(1) Abū Nu'aym Aḥmad b. 'Abd Allah al-Iṣfahānī (430/1038), auteur du *Kitāb Ḥilyat al-Awliyā'*, Caire, 1971. Art. *Abū Nu'aym*, Pedersen, *E.I.*, 2e éd.

(2) Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī (465/1072), auteur de la *Risāla fī 'ilm al-Taṣawwuf*, Beyrouth. Brockelmann, *S.I.*, 770.

Il condense et opère une nouvelle sélection de la tradition irako-khurasanienne compilée par Sulamī.

— ʿAbd Allah al-Anṣārī, auteur de *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya* en persan (1). Il offre une nouvelle synthèse de la tradition déjà compilée en faisant une place assez large aux éléments d'origine locale.

— Al-Huǧwīrī, auteur du *Kašf al-Maḥǧūb* en persan (2). C'est l'auteur spécialisé qui rend certainement le mieux compte de l'évolution de la mystique au Khurasan, au cours du Ve/XIe siècle. Il est utilisable pour la période qui nous intéresse, mais seulement dans la mesure où l'on ne perd pas de vue que les positions exprimées, fût-ce au nom de personnages du passé, correspondent essentiellement à la situation contemporaine de l'auteur.

2) *Les sources non spécialisées.*

Des données éparses peuvent être trouvées dans de multiples ouvrages, même d'époque tardive. Mais en l'absence d'un dépouillement systématique de la thématique mystique, nous nous contenterons de citer quelques œuvres particulièrement importantes, quant à la densité de la documentation qu'elles fournissent sur le sujet qui nous intéresse.

— La suite du *Taʾrīḫ Nīsābūr* est due à un auteur local du Ve/XIe siècle ʿAbd al-Ġāfir al-Fārisī (3). Son ouvrage est repris au VIe/XIIe siècle par Ibrāhīm al-Ṣarīfīnī (4). Leurs compilations ne présentent qu'un intérêt partiel pour la période que nous étudions. Elles sont par contre fondamentales pour le Ve/XIe siècle.

(1) Abū Ismāʿīl ʿAbd Allah b. Muḥ. al-Anṣārī al-Harawī (481/1089), auteur des *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, éd. Habibi, Kabul. Art., *Anṣārī*, S. de Beaurecueil, *E.I.*, 2e éd. *Khwādja ʿAbdullāh Anṣārī*, S. de Beaurecueil, Beyrouth, I.L.O. XXVI.

(2) Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿUṯmān al-Ġaznawī al-Ǧullābī al-Huǧwīrī vers (469/1077), auteur du *Kašf al-Maḥǧūb*, éd. V. A. Zukovski, Léningrad, 1926. Art. *Hudjwīrī*, Hidayat Hosain, H. Massé, *E.I.*, 2e éd.

(3) ʿAbd al-Ġāfir b. Ismāʿīl al-Fārisī (529/1134), *Kitāb al-Siyāq li Taʾrīḫ Nīsābūr*, in Frye, *The Histories*, deuxième partie.

(4) Ibrāhīm b. Muḥ. al-Ṣarīfīnī (641/1243) *Muntaḫab min Kitāb al-Siyāq*, in Frye, *The histories*, troisième partie.

— Al-Sam'ānī, auteur du *Kitāb-al-Ansāb* (1). Bien qu'écrivant au VI^e/XII^e siècle et se donnant un objectif très général (énumérer dans l'ordre alphabétique les *nisba* de personnages qui sont, pour l'essentiel, des Traditionnistes), al-Sam'ānī qui est originaire de *Marw*, fournit des renseignements, souvent inédits, sur le Khurasan et la Transoxiane. Il a pu en effet disposer de sources, aujourd'hui, en grande partie disparues. Il s'agit notamment d'ouvrages de la catégorie « Histoire de ville » qui sont en réalité des *Ṭabaqāt* par ville.

— Al-Subkī, auteur des *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya* (2). Pour les hautes époques, il regroupe aussi bien de véritables chafiites que des personnages qui ne sont que des Traditionnistes anti-mu'tazilites (3). Mais cet auteur tardif présente l'intérêt de citer souvent des sources fort anciennes.

Tels sont les principaux ouvrages que nous utiliserons dans cette étude. Il s'agit, nous l'avons dit, d'une liste qui ne saurait être ni limitative ni exhaustive, notamment en ce qui concerne les sources tardives. En effet, l'exhumation de matériaux inédits dans des ouvrages de basse époque reste toujours possible. Ainsi a-t-on pu récemment procéder à la quasi reconstitution de traités anciens à partir d'un auteur comme Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (4). Nous ne méconnaissons pas l'intérêt de ce travail. Mais, dans un premier temps, nous avons considéré que même à partir d'ouvrages réputés classiques, il était possible de poser des problèmes nouveaux.

(1) Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥ. al-Sam'ānī (562/1166), *Kitāb al-Ansāb*, fac-similé, Londres, Éd. Partielle, Hayderabad, 1966.

(2) Taǧ al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī al-Subkī (771/1369), *Ṭabaqāt al-Šāfi'iyya al-Kubrā*, Caire, 1964.

(3) Opinion de H. Halm, *die Ausbreitung der schafiitischen Rechtsschule*, Wiesbaden, 1974. Notamment, 14 sqq.

(4) Voir R. G. Khoury, *L'importance de l'Iṣāba d'Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī pour l'étude de la littérature arabe des premiers siècles...*, *St. Islamica*, fasc. 42, Paris, 1975.

II. LA TRADITION MYSTIQUE SELON LES OUVRAGES KHURASANIENS SPÉCIALISÉS DU IVe/Xe SIÈCLE

Pour partir d'un terrain familier, aussi bien que pour éviter de faillir à une tradition bien établie, nous commencerons par examiner la manière dont les ouvrages spécialisés de haute époque que nous avons cités, rendent compte de la réalité mystique de leur temps et comment ils en écrivent l'histoire passée. En effet, nous l'avons signalé, la tradition mystique qu'ils présentent a servi de base presque exclusive à la production postérieure. En outre, à tort ou à raison, elle est considérée comme une source fondamentale par la plupart des études modernes consacrées à la mystique primitive.

De notre point de vue, la première remarque qui s'impose, à propos de ces ouvrages, est d'ordre formel et porte sur le rôle assumé par leurs auteurs. On peut dire, en effet, qu'à l'exception d'al Ḥakīm al-Tirmiḏī, la plupart des auteurs spécialisés du IVe/Xe siècle se comportent moins comme des doctrinaires, apportant des idées ou une synthèse nouvelles que comme de simples transmetteurs. En examinant leurs ouvrages (notamment le *Ta'arruf* et le *Luma'*), on constate que, le plus souvent, ils se contentent de se faire, en quelque sorte, les rapporteurs d'une tradition mystique, constituée en dehors d'eux et à l'élaboration de laquelle ils ne semblent en aucune façon avoir contribué. Leur tâche semble s'être limitée à collecter, sélectionner et classer des données attribuées à différents maîtres mystiques et parvenues jusqu'à eux, directement ou par différents intermédiaires. Il s'agit d'informations transmises oralement, selon les principes mis en honneur par la science des Traditions (1) ou de documents écrits que nos auteurs déclarent souvent avoir puisés chez tel compilateur spécialisé (2). Lorsqu'il y a intervention

(1) Les chaînes de transmetteurs sont citées par Sulamī mais non par Sarrāǧ et Kālābāḏī afin d'éviter d'alourdir l'exposé, affirment-ils. Il ne semble pas y avoir de *ḥadīṯ qudsī*. Voir Art. *Hadith, E.I.*, 2e éd.

(2) Parmi les plus fréquemment cités : l'irakien Ǧa'far al-Ḫuldī (348/959), Sezgin, I, 661. Le Basrien Abū Sa'īd Aḥmad b. Muḥ. b. al-A'rābī (341/952), Sezgin, I, 660.

de l'auteur, pour la présentation d'un thème ou l'explicitation d'un propos, elle est à la fois succincte, élémentaire et n'atteint pas le niveau d'un véritable commentaire. La part des propos rapportés est toujours largement dominante. Cependant, selon la manière dont la matière est traitée, ces ouvrages relèvent de deux genres différents, celui des manuels ou celui des recueils biographiques. Les premiers dont la construction s'ordonne autour de thèmes, intégrés dans une progression d'ensemble, s'efforcent de présenter et de définir la tradition et le Mouvement mystiques, personnalisés par les maîtres dont les propos sont rapportés. Quant au deuxième type d'ouvrages, centré autour de personnages groupés par classe *(ṭabaqa)*, leur objectif déclaré ne consiste pas à fournir un bilan exhaustif mais à présenter, par génération, un nombre préalablement fixé de maîtres, sélectionnés selon des critères dont on ne peut dire, *a priori*, qu'ils auraient été les nôtres. Toutefois, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre genre, ces ouvrages ont un aspect à la fois didactique et vulgarisateur caractérisé. Cela amène à se poser une question trop souvent éludée, celle du public. On a trop tendance, en effet, à ne juger une œuvre, surtout dans le domaine mystique, que par rapport à elle-même ou à une école de pensée en oubliant que, nécessairement, elle a eu des destinataires et une actualité. Or, que son impact ait été considérable ou se soit limité à un cercle d'initiés, l'évaluation de la portée sociale d'une œuvre permet, dans tous les cas, d'ouvrir une perspective sur l'évolution historique de la tendance ou du courant qu'elle représente et dont elle se fait le porte-parole. Dans le cas présent, il nous paraît d'autant plus important de définir le rapport au public que nous avons manifestement affaire à une production dont l'objectif semble être d'obtenir l'adhésion, non pas d'un groupe limité de sympathisants, mais d'un public assez large que l'on pourrait définir comme la *Ḫāṣṣa* [1], c'est-à-dire l'élite cultivée et influente, au sens où on l'entendait à l'époque. Une telle

(1) « Tout homme de sens *(ʿĀqil)* à notre époque se doit d'avoir des notions sur leur principes *(uṣūl)* et leurs objectifs *(quṣūd)* » *Lumaʿ*, 18. Le *ʿAql* n'étant pas à l'époque en question, la chose du monde la mieux partagée, ces propos ne peuvent s'adresser à la *ʿĀmma*.

constatation permet évidemment de faire de multiples hypothèses quant au degré d'implantation réelle, sur le terrain khurasanien, du mouvement mystique au nom duquel se fait cette propagande.

Mais si nous passons maintenant à l'examen du contenu, nous ne pouvons manquer d'être frappés par un fait inattendu : le caractère extérieur et peu khurasanien de ces ouvrages. Certes, nous le savons, leurs auteurs ont voyagé. Ils ont eu à connaître des problèmes mystiques en dehors de leur province. Mais c'est seulement après le retour dans leur région d'origine qu'ils ont entrepris d'écrire sur la mystique. On peut donc penser qu'au moins au départ, leur production s'inscrivait dans un contexte spatialement limité et était destinée, ainsi que nous l'avons suggéré, à gagner à leur cause un public local, déclaré profane ou mal informé et dont il s'agissait de lever les réticences (1). Or les éléments fournis par nos auteurs appartiennent à une tradition mystique dont la plupart des maîtres sont étrangers au Khurasan. Il s'agit essentiellement de mystiques relevant du Soufisme irakien ou de personnages rattachés à la même mouvance (2). Les rares éléments régionaux sont presqu'exclusivement mis en rapport avec des ascètes du IIe/VIIIe siècle dont on semble avoir confondu la personnalité historique et la légende (3). En ce qui concerne les époques ultérieures, les seuls khurasaniens mentionnés sont invariablement intégrés à l'orbite du Soufisme : le plus souvent, il s'agit de disciples des maîtres irakiens qui,

(1) « J'ai brossé dans ce livre un tableau de leur voie (...) (j'ai mentionné ce sur quoi) (...) la suspicion avait été jetée par ceux qui ne connaissaient par leur doctrine *(maḏhab)* (...) » *Taʿarruf*, 20. Sarrāǧ, quant à lui, se propose d'éclairer ses lecteurs sur la voie *(ṭarīqa)* suivie par les véritables soufis afin de leur permettre « de les distinguer de ceux qui cherchent à les imiter *(al-mutašabbihūn bihim* » *Lumaʿ*, 18.

(2) Il est évident que c'est uniquement en nous plaçant d'un point de vue khurasanien que nous parlons du Soufisme irakien globalement et sans spécifier les tendances et les écoles (École de Bagdad autour de Ǧunayd, École de Basra autour de Tustarī). Quant aux mystiques rattachés à la même tradition, il s'agit de maîtres non irakiens dont les propos ou l'attitude sont exploités dans le cadre du Soufisme irakien, dès le IIIe/IXe siècle (Bisṭāmī l'Iranien et Ḏū al-Nūn l'Égyptien, etc.).

(3) Ibrāhīm b. Adham (161/778), Art. Russel Jones, *E.I.*, 2e éd. Šaqīq al-Balḫī (194/810), Sulamī, *Ṭabaqāt*, 61. Ces personnages sont de surcroît intégrés à la tradition irakienne dès le IIIe/IXe siècle (ouvrages d'*Adab*, etc.).

à partir du IVe/Xe siècle, ont choisi d'émigrer dans les provinces iraniennes et y ont fait école (1). Plus rarement, il est fait allusion à quelques maîtres indigènes (2). Mais dans ce cas, on souligne presque toujours les relations réelles ou supposées qu'ils auraient entretenues avec les Écoles irakiennes de Soufisme, qui font toujours office de terme de référence (3). La part qui est réservée à ses maîtres est, en tout cas, très réduite et ne peut absolument pas soutenir la comparaison avec le quasi monopole concédé à tout ce qui relève du Soufisme (4).

Est-ce à dire qu'en Iran, l'histoire des mouvements mystiques se confonde obligatoirement avec celle du Soufisme et se réduise à elle? Doit-on penser qu'il n'a pas existé de Mouvement local, antérieur au Soufisme, extérieur du Soufisme et qui aurait continué à se développer en dehors de lui? Le hiatus chronologique qui apparaît entre le IIe/VIIIe siècle et les débuts du Soufisme au IVe/Xe siècle doit-il nous amener à supposer que toute tradition locale aurait disparu dans l'intervalle (5)? C'est bien la conclusion qui paraît avoir été tirée le plus souvent. Mais, en allant plus loin, on pourrait remarquer que si tel a été le cas, c'est peut-être parce que le problème de l'historique des mouvements mystiques n'a guère été abordé qu'au niveau des généralités et non pas en fonction de contextes spatiotemporels particuliers. Pourtant, nos auteurs ne font rien pour cacher leurs options et c'est très clairement en porte-parole d'un Soufisme dont le caractère extérieur est indéniable qu'ils se

(1) Abū Bakr al Wāsiṭī, mort après 320/931 à Marw, il est abondamment cité dans les *Luma'*, index, 18 citations. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 302.

(2) Dans le *Ta'arruf*, 173, une anecdote mettant en scène Abū Ḥafṣ al Ḥaddād et son disciple Abū 'Uṯmān al-Ḥīrī, tous deux ascètes du IIIe/IXe siècle à Nisapur, constitue une citation presqu'exclusive. La proportion ne commence à s'inverser qu'à partir de Sulamī.

(3) Rapports d'Abū Ḥafṣ avec Ǧunayd. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 118. Huǧwīrī, *Kašf*, 154.

(4) Il serait très significatif de faire un relevé complet de citations pour établir la proportion de ce qui relève du Soufisme irakien par rapport aux éléments locaux.

(5) La continuité apparente telle qu'elle ressort du tableau de l'histoire du mysticisme présentée par la tradition du Soufisme, ne résiste pas à un examen détaillé par région. Pour le Khurasan, il y a un trou entre les ascètes du IIe/VIIIe siècle et ceux de la fin du IIIe/IXe siècle.

présentent (1). Doit-on supposer encore que lorsque le Soufisme a commencé à s'implanter en Iran, il a trouvé un terrain vierge et n'a jamais eu à affronter d'adversaires ou de mouvements rivaux? L'hypothèse n'est guère soutenable. En effet, à côté de l'exposé positif, vraisemblablement destiné à jouer auprès du public local le rôle d'initiation et d'incitation dont nous avons parlé, se profile un aspect nettement polémique (2). On peut donc supposer, qu'au moins à leur époque, les propagandistes khurasaniens du Soufisme ont dû rencontrer quelque résistance.

D'ailleurs, si nos auteurs utilisent si peu la tradition locale, ne serait-ce précisément du fait que cette tradition, loin de disparaître et de s'interrompre, aurait au contraire été perpétuée et développée, mais selon des orientations différentes de celles qu'ils défendent. Loin d'occuper le terrain khurasanien, le Soufisme aurait donc dû d'abord le conquérir. Quant aux questions d'identification des tendances adverses éventuelles, il faut bien voir qu'en réalité, c'est un problème moderne, qui, à l'époque, ne devait soulever aucune difficulté. Les positions des uns et des autres étaient suffisamment connues pour que l'on sache, dans chaque cas, exactement à quoi et à qui il était fait allusion (3).

On voit, sur la base de ces premières remarques, que les ouvrages du IVe/Xe siècle semblent loin d'avoir joué le rôle anodin qu'on leur prête trop souvent. Pour identifier les parties en présence et déterminer la nature de leurs conflits, nous devrons donc, cela paraît maintenant évident, procéder à des confrontations multiples. Mais avant de tenter de tracer de l'évolution

(1) Les ouvrages de Sarrāǧ et Kālābāḏī se présentent clairement comme une défense de la Mystique en tant que Soufisme, *Luma'*, 18. *Ta'arruf*, 20.

(2) Dans son introduction Sarrāǧ fait allusion à ceux qui cherchent à imiter les Soufis et tentent d'acquérir de la renommée auprès du commun ('Āmma), *Luma'*, 19, 20. Les Karrāmiyya sont sans doute visés. Dans un autre passage, Sarrāǧ réfute ceux qui refusent de reconnaître au *Taṣawwuf* tout caractère scientifique en usant de leur seul *ra'y* (appréciation personnelle), *Luma'*, 38. Les adversaires désignés semblent être des Hanafites, sans doute Mu'tazilites.

(3) Les manuels khurasaniens de Soufisme du IVe/Xe siècle n'ayant pas été étudiés d'un point de vue critique ni dans leurs rapports avec des adversaires éventuels, nous ne disposons d'aucun relevé systématique des allusions qu'ils contiennent, sans parler bien sûr de l'identification des rivaux probables.

des mouvements mysticisants khurasaniens un tableau qui ne dépende plus exclusivement de sources trop unilatérales, il paraît essentiel de définir la nature et le contenu de la tradition du Soufisme dont les auteurs khurasaniens du IVe/Xe siècle se sont faits les transmetteurs et les interprètes. Il sera en effet intéressant, de notre point de vue, de nous demander dans quelles conditions s'est constituée cette tradition et comment les éléments anciens et multirégionaux qu'elle a intégrés dans une représentation pseudo-historique du passé, ont pu si longtemps faire illusion et passer pour des données authentiques et objectives.

III. LE SOUFISME EN TANT QUE TRADITION

Sur cette question éminemment complexe et peu étudiée sous l'angle historique, nous ne prétendrons pas émettre des avis définitifs. Tout au plus, livrerons-nous quelques réflexions sur les traits généraux que nous croyons pouvoir dégager à la suite d'un premier examen.

La tradition ascétique et mystique revendiquée par les Soufis irakiens et reprise en grande partie par les auteurs khurasaniens du IVe/Xe siècle paraît avoir suivi un cheminement beaucoup moins simple qu'on ne l'imagine généralement. Toutefois, concernant les informations d'origine irakienne transmises par les khurasaniens, il faut faire une remarque préalable. En fait, nous avons affaire à deux ordres d'information qu'il convient de distinguer soigneusement :

— Des données d'époque dont le caractère authentique ne fait pas de doute (1).

— Des données plus anciennes qui, seules, relèvent de la tradition que nous allons étudier. Quand Sarrāǧ, par exemple, transmet des informations par l'intermédiaire d'un personnage

(1) Quand Sarrāǧ rapporte la controverse qui l'a opposé à Basra à Ibn Sālim, on peut penser qu'il s'agit de données authentiques, même si Sarrāǧ se donne le beau rôle, *Luma'*, 372.

comme Ğa'far al-Ḫuldī (1), rapporteur patenté d'anecdotes édifiantes, dans ce cas il transmet des données dont le contenu et la valeur ne peuvent être appréciés en soi, mais seulement en fonction du degré de crédibilité que l'on accorde à la tradition mystique dont ces données relèvent (2). Or, l'aspect clair et régulier sous lequel se présente cette tradition semble résulter bien plus d'un processus basé sur l'élimination des éléments aberrants, que d'une non-complexité et d'une non-hétérogénéité originelles.

On s'accorde généralement à dire que le Soufisme, en tant que mouvement mystique, se serait constitué en Irak au cours du IIIe/IXe siècle (3). Mais il n'est pas évident qu'il soit, ainsi qu'on semble l'admettre, l'héritier direct et légitime des personnages et des mouvements ascétiques du IIe/VIIIe siècle et du début du IIIe/IXe siècle, dont il revendique le patronage exclusif, prétend transmettre les propos authentiques et auxquels il délivre souvent un certificat de Sunnisme avant la lettre quelque peu surprenant (4). Il semble en fait, que sur bien des points, on aurait intérêt à suivre les suggestions de Massignon et que les connexions chiites et non musulmanes soient loin d'être à exclure dans la préhistoire du Soufisme (5). Quant à la véritable origine

(1) Abū Muḥ. Ga'far b. Muḥ. al-Ḫuldī (348/959), irakien élève de Nūrī et Ğunayd, transmetteur inépuisable de *Ḥikāyāt al-Ṣūfiyya*. Sarrāğ l'utilise souvent, soit qu'il l'ait entendu lui-même, soit qu'il rapporte une *ḥikāya* transmise sous son nom : *ḥukiya 'an...*

(2) Les données transmises par Ḫuldī appartiennent incontestablement à une tradition qui n'en est pas à ses premières armes et a déjà subi des remaniements considérables.

(3) Selon une conception toujours en honneur, al-Muḥāsibī (234/857) aurait été le dernier *Zāhid*. La naissance du Soufisme se situerait donc dans la génération des maîtres d'Al-Ḥallāğ (309/922). Mais la question des origines réelles n'en est pas pour autant résolue.

(4) Beaucoup de personnages du IIe/VIIIe siècle sont considérés traditionnellement comme des Sunnites authentiques. La chose est d'autant plus étrange que le Sunnisme, en tant que mouvement politicoreligieux, ne semble se constituer qu'au IIIe/IXe siècle. Les premiers sunnites étaient généralement des Traditionnistes. Mais cela ne signifie pas que tous ceux qui au IIIe/IXe siècle et avant, ont transmis du *Ḥadīt* doivent être considérés comme des Sunnites. Cas de Ḥāsan Baṣrī qui, selon J. Van Ess, était en réalité qadarite, *Kitāb al-Irğā'*. *op. cit.*

(5) Massignon, *La Passion de Ḥallāğ*, I, 245 sqq. La secte des 'Abdakiyya, Soufis chiites au début du IIIe/IXe siècle, Massignon, Essai, 61. Molé, *Mystiques musulmans*, chap. origines.

des traditions utilisées, elle semble moins à placer dans le cadre d'une prétendue transmission directe, entre les personnages mythiques du IIe/VIIIe siècle et le Soufisme du siècle suivant, que dans la littérature de la première époque abbasside. En effet, pour des raisons diverses et non encore analysées, les auteurs de cette période entreprennent d'opérer une sorte de ressourcement et d'immortaliser, en le présentant sous forme de modèle, un passé qu'ils ne manquent d'ailleurs ni de réinterpréter ni de remanier largement (1). Cette littérature développée surtout dans le contexte irakien, en tant que siège du Califat, trouve son expression dans deux domaines principaux : le *Ḥadīṯ* et l'*Adab*. La thématique ascétique et mystique est largement représentée dans toute cette production. Elle apparaît, soit sous forme séparée (2), soit en tant que section spécifique intégrée à des ouvrages généraux (3).

Mais au cours du IIIe/IXe siècle, il semble se produire une certaine évolution des genres primitifs : les collecteurs de Traditions qui font en général partie des adversaires du Mu'tazilisme, devenu doctrine officielle, tendent de plus en plus à utiliser la documentation composite et déjà constituée en thèmes et en modèles idéalisés dont ils disposent et dont le caractère ascétique est souvent dominant (4), comme arme de justification et d'édification. Cette tendance pourrait bien constituer un des points de départ du Sunnisme. En même temps, pour l'*Adab*, à côté des ouvrages généraux qui prennent de plus en plus une

(1) Les étapes de cette collecte de matériaux n'ont pas encore été étudiées d'un point de vue critique. Le mouvement entamé durant la deuxième partie du IIe/VIIIe siècle, semble en plein essor à l'époque mu'tazilite. Mais il s'agit moins d'informer que de former une élite, la fameuse *Ḫāṣṣa*.

(2) Dans le domaine du *Ḥadīṯ* l'un des ouvrages les plus anciens est le *Kitāb al-Zuhd* d'ʿAbd Allah b. al-Mubārak (181/797). Mais il y aurait eu des précédents chiites, Sezgin, I, 636. Cela ne paraît étonnant que si l'on raisonne en termes d'époque abbasside, car, auparavant, les diverses sectes chiites faisaient partie de l'opposition antiomeyyade et attaquaient le pouvoir, notamment sur le chapitre de la corruption, ce qui explique, en partie, l'intérêt pour les thèmes ascétiques.

(3) Dans les grand recueils de *Ḥadīṯ*, ces sections sont souvent appelées : *Kitāb al-Zuhd*, par exemple, dans le *Ṣaḥīḥ* de Buḫārī (256/870). Dans les ouvrages généraux d'*Adab*, elles portent le même titre ou apparaissent dans des chapitres intitulés : *Bāb al-Nussāk*, Ǧāḥiẓ, *Bayān*, I, 260. Ibn Qutayba, *ʿUyūn*, II, 320, 358, 360.

(4) Aḥmad b. Ḥanbal (241/855), un des fondateurs du Sunnisme, compose un *Kitāb al-Zuhd*, Sezgin, I, 506.

allure encyclopédique, apparaît toute une production d'*abab* spécialisé, notamment dans le domaine éthico-ascétique. Elle constitue en quelque sorte un genre dérivé et semble préfigurer et annoncer la littérature paramystique qui se développera par la suite en marge du Soufisme (1). Mais à cette époque, contrairement à ce que l'on pourrait supposer, ces ouvrages ne sont pas le fait de mystiques en mal de vulgarisation, mais celui d'authentiques *udabā'* (2). Ces auteurs poursuivent certainement un objectif d'édification et de formation. Mais, dans une mesure au moins aussi grande, ils paraissent soucieux d'exploiter à des fins dont l'aspect divertissement n'est peut-être pas à exclure, une VEINE LITTÉRAIRE dont le succès date du début du siècle avec la mode des *Zuhdiyyāt* (poèmes ascétiques). Ainsi pourrait-on sans doute expliquer l'aspect si volontiers axé sur le Merveilleux et le Miraculeux de leur production, moins sensible chez les auteurs généralistes (3). Encore que la chose demanderait à être vérifiée, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que nombre de faits miraculeux, attribués par la littérature mystique postérieure aux personnages des premières époques, trouvent leur source dans ce type de production. Nous croyons pouvoir dire en tout cas, que si l'on peut, comme nous le pensons, rejeter l'idée d'une liaison organique entre les mouvements ascétiques primitifs et le Soufisme de la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle, c'est certainement dans ce genre de littérature qu'il a puisé beaucoup des schémas et des modèles qui lui ont servi à se forger un passé cohérent. Du point de vue régional, l'illusion de la liaison historique semble avoir été d'autant mieux entretenue, que la plupart

(1) Cette littérature paramystique qui se développe en liaison avec le Soufisme semble dater essentiellement de la génération des disciples de Ǧunayd : Qannād (324/935), Ḫuldī (348/959), auteurs de *Hikāyāt al-Ṣūfiyya*, cités par Massignon, *Recueil*, 71, 79.

(2) Si al-Burǧulānī (238/852) apparaît comme un traditionniste d'allure ascétique, Sezgin, I, 638, par contre Ibn Abī al-Dunyā (281/894), précepteur des princes abbassides, semble avoir été un véritable *adīb*, transformé en ascète *a posteriori* : Massignon, *Essai*, 232, serait en l'occurrence plus près de la vérité que Dietrich, Art. *Ibn Abī al-Dunyā*, *E.I.* 2e éd.

(3) L'aspect merveilleux paraît nettement plus accentué chez Ibn Abī al-Dunyā que chez un auteur généraliste comme Ibn Qutayba. Chez ce dernier, les faits miraculeux relèvent presque toujours de l'orbite du mysticisme non musulman (surtout chrétien).

des grandes régions sont représentées dans cette production d'*adab* et notamment celles où s'était développée une opposition anti-omeyyade importante. Les provinces orientales qui avaient connu des mouvements de type piétiste et puritain de grande ampleur, les uns purement locaux (1), les autres directement liés au projet politique de renversement du pouvoir central (2), y figurent évidemment très largement.

Mais la littérature d'édification et de divertissement qui sélectionne et interprète les données du passé, semble bientôt ne plus se contenter d'exploiter la seule période omeyyade. Dans le même esprit d'idéalisation, on commence apparemment très vite à collecter des éléments sur les personnages et les mouvements d'époque abbasside. On s'efforce aussi de les intégrer à une ligne d'évolution pseudohistorique qui remonterait sans hiatus jusqu'aux débuts de l'Islam, selon la technique éprouvée des chaînes de transmission dont la mécanique est souvent si parfaite qu'il est très difficile d'en déceler les artifices. Les provinces iraniennes qui comptent tant de représentants dans les rangs de l'état abbasside participent largement à ce processus. De nombreux personnages qui présentaient apparemment pour seul avantage d'avoir, en marge de leur activité principale (en général marchande), recueilli un certain nombre de Traditions, tenu en certaines occasions des propos d'allure ascétique ou, à un moment de leur vie, fait fonction de *murābiṭ* ou de *ġāzī*, sont brusquement arrachés à leur contexte d'anonymat relatif, pour se voir désigner comme les représentants authentiques du Sunnisme militant ou de tel courant mystique (3).

Le Soufisme irakien (quelles que soient par ailleurs ses origines réelles), né dans un contexte où fleurissait une tradition aussi riche, n'a certainement hésité, ni à s'en approprier l'héritage, ni à continuer dans la même voie. Étant donné cette situation, il

(1) Mouvement piétiste réformiste d'al-Ḥāriṭ b. Surayǧ en Transoxiane (116/734 - 128/746).

(2) Il s'agit de mouvements surtout Kharidjites et chiites. Le mouvement abbasside n'a été que l'un des candidats au pouvoir, mais le seul qui ait réussi.

(3) ʿAbd Allah b. al-Mubārak, le marchand, est revendiqué comme modèle dès le IIIe/IXe siècle. Šaqīq al-Balḫī, le marchand, devenu *ġāzī*, semble très tôt avoir fait l'objet d'une procédure de récupération, Massignon, *Essai*, 258.

serait sans doute très instructif d'étudier dans quelle proportion on pourrait retrouver, dans la première production paramystique irakienne, des éléments puisés dans la tradition littéraire dont nous avons parlé.

Avant de conclure cette première partie de notre étude et de passer de façon plus précise aux problèmes khurasaniens, nous soulignerons, à nouveau, combien il serait, selon nous, illusoire et dangereux de prétendre traiter du développement historique des mouvements ascétiques et mystiques dans le cadre que nous avons choisi, en se contentant de recourir à des ouvrages qui se rattachent à une tradition qui a amalgamé des éléments aussi divers et dont l'évolution a été aussi complexe.

IV. ÉLÉMENTS POUR UNE APPROCHE HISTORIQUE D'APRÈS LE *TA'RĪḪ NĪSĀBŪR*

Pour tenter de comprendre la nature des invraisemblances que nous avons cru pouvoir déceler dans la production relevant de la tradition du Soufisme, nous allons maintenant avoir recours à des ouvrages aussi anciens, mais non spécialisés. Le premier à interroger dans cette perspective nous paraît être le *Ta'rīḫ Nīsābūr* ou du moins, les abrégés et fragments divers qui subsistent du monumental ouvrage. En effet, malgré le caractère succinct des informations fournies, le classement par classe d'âge, aussi bien que la mention fréquente de l'appartenance socio-idéologique ou de la fonction occupée permettent de se faire une première idée de l'évolution et de l'importance relative des mouvements et des tendances représentées à Nisapur et par extension au Khurasan au cours des IIIe/IXe et IVe/Xe siècles (1). Certes, les résumés dont nous disposons ne men-

(1) Nisapur peut être considérée comme la capitale intellectuelle de la province dès le IIIe/IXe siècle et ce n'est pas par hasard que de nombreux ouvrages concernent cette ville. On peut donc estimer, au niveau d'une première évaluation que les tendances qui y prévalent se retrouvent ailleurs au Khurasan. Une analyse plus fine requerrait évidemment d'autres moyens. Mais la densité des informations concernant le domaine mystique varie considérablement selon les auteurs : Le *Ta'rīḫ-i-Bayhaq* (pourtant très utile sur d'autres plans) en est pratiquement dépourvu.

tionnent pas toujours la catégorie à laquelle se rattache un personnage. Nous ne pouvons donc disposer d'une statistique absolument exacte. Cependant, le simple recensement par *ṭabaqa* des personnages dont l'appartenance est donnée, nous permet d'enregistrer, par catégorie, des fluctuations qui semblent significatives. Il ne nous paraît pas indifférent de constater, par exemple, que telle catégorie qui ne comptait à une époque qu'un petit nombre de représentants, voie brusquement augmenter ses effectifs ou que telle autre, non mentionnée jusqu'alors, fasse soudainement son apparition. Bien que la chose demande à être confirmée par d'autres sources, il apparaît que, dans le premier cas et pour des raisons qui restent à déterminer, il y a sans doute expansion de tel mouvement, tandis que dans le second c'est la procédure d'implantation d'une tendance nouvelle qui semble s'engager.

Les catégories concernant la classe ascétique et mystique apparaissent sous les dénominations suivantes :

— *Zāhid* (ascète), *ʿābid* (dévôt), *ṣūfī* (Soufi), *faqīr* (pauvre... en Dieu) et secondairement *ṣāliḥ* (homme de bien) qui peut désigner un ascète aussi bien qu'un homme, bien considéré et pieux. En outre, on trouve diverses mentions associées référant à des catégories que l'on peut considérer comme entrant dans un rapport fréquent avec la classe ascétique et mystique. Il s'agit des mentions de *wāʿiẓ* ou *muḏakkir* (sermonnaire) qui peuvent désigner le type de l'ascète ou du mystique prêcheur. A partir d'une certaine époque, il y a également parfois association avec *ġāzī* (combattant des corps francs frontaliers) (1) et *murābiṭ* ou *ribāṭī* (ces derniers étant rattachés à un *ribāṭ* (2). On peut encore tenir compte des établissements urbains du type *ṣawmaʿa* (3) ou *ḫānqāh* (4). Quant au *masǧid* (5), il n'est pas, à l'époque, spécifique de la classe mystique et relève de plusieurs

(1) Art. *Ġāzī*, I. Melikoff, *E.I.*, 2e éd.

(2) *Ribāṭ* : Art. *Ribāṭ*, *E.I.*, 1re éd. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 310.

(3) *Ṣawmaʿa* : Massignon, *Essai*, 147, 156, 227.

(4) *Ḫānqāh* S. Trimingham, *op. cit.*, *Khānaqāh* 305. Art. *Ḫānqāh* J. Chabbi, *E.I.*, 2e éd.

(5) *Masǧid* : Art. *Masǧid*, *E.I.*, 1re éd.

autres classes, celle des Traditionnistes notamment. Mais dans le cas où la mention associée réfère à un ordre totalement différent de compétence (*fiqh*, *ḥadīṯ*, etc.), il est difficile, sur la base du seul *Ta'rīḫ* et en l'absence d'indications complémentaires, de savoir quelle est l'appartenance réelle ou la compétence dominante. Souvent en effet, dans le cas où il est question d'un personnage particulièrement en vue en matière de science traditionnelle, ou ayant occupé des fonctions socialement ou politiquement importantes, le qualificatif de *zāhid* ou de *ṣūfī* est ajouté aux autres titres. Cela ne signifie nullement que le personnage considéré appartienne à la classe mystique. C'est seulement une manière de marquer son importance, car les manifestations de piété font alors partie des valeurs sociales les plus appréciées et c'est ajouter au renom de quelqu'un que de lui accorder ce titre supplémentaire (1).

Comme l'exigeait la tradition en cette matière, le *Ta'rīḫ* débute à l'époque prophétique ou du moins à celle des Compagnons puisque le Khurasan n'a été conquis qu'après la mort du Prophète. L'ouvrage s'achève à la fin du IVe/Xe siècle, terme de la vie de l'auteur. Le nombre de personnages cités, assez réduit au début, ne commence à devenir important qu'à partir de l'époque tahiride, c'est-à-dire au début du IIIe/IXe siècle. Par rapport au nombre total de personnages dont les appartenances sont précisées, la classe ascétique et mystique, sans se trouver à la première place, occupée par les Traditionnistes (2), figure néanmoins dans des proportions honorables.

Mais, pour rendre compte à la fois de la nature et de l'évolution des courants ascétiques et mystiques, il nous faut mainte-

(1) Le chafiite Muḥ. b. Isḥāq b. Ḫuzayma (311/924) aurait fait l'objet de charismes tout comme les mystiques, Frye, I, f 24 a. Abū Sahl al-Ṣu'lūkī Muḥ. b. Sulaymān (369/980) ancien *ra'īs* de Nisapur, est qualifié de jurisconsulte, *adīb*, philologue, grammairien, poète, théologien, mufti, secrétaire et de *ṢŪFĪ*. Frye, I, f. 50 b. Ce dernier titre ne lui est pas reconnu par les auteurs mystiques. Selon H. Halm, *op. cit.*, 47, c'est avant tout un *chafiite*.

(2) Essentiellement pour deux raisons : — Al-Ḥākim était lui-même un Traditionniste. Mais il faut ajouter que durant la persécution mu'tazilite anti-Traditionniste, le Khurasan, sous l'égide tahiride, avait été l'une des seules régions épargnées et avait servi de terre de refuge, ce qui explique sans doute pourquoi la plupart des auteurs de *Ṣaḥīḥ* sont originaires des provinces orientales.

nant cesser de raisonner en chiffres globaux et rapporter à une échelle chronologique plus précise, la grille que nous avons définie (1). Le *Ta'rīḫ* se divise en 7 *ṭabaqa* couvrant chacune, environ un demi-siècle. La première partie du IIIe/IXe siècle correspond donc à la quatrième *ṭabaqa*, autrement dit à la période traditionnellement désignée comme celle des *Atbā' al-Atbā'* (2). La classe ascétique et mystique compte des représentants en nombre variable dans chaque *ṭabaqa*. Il faut cependant remarquer que si les termes de *zāhid*, *'ābid*, *ṣāliḥ* apparaissent dès le départ, d'autres dénominations comme celle de *ṣūfī* ou de *faqīr* ne sont mentionnées qu'à partir d'une certaine époque. Le fait ne nous paraît pas sans signification : connaissant les sympathies d'al-Ḥākim pour le Soufisme, on peut supposer que si les *zuhhād* de la première période avaient relevé du Soufisme, il les aurait certainement mentionnés comme tels.

TABLEAU DES NOTICES DE LA CLASSE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

1. *La première partie du IIIe/IXe siècle: Époque ṭahiride* (205/821-261/875).

Cette *ṭabaqa* comporte une vingtaine de notices concernant la classe mystique. Cela place les ascètes et mystiques en seconde position, derrière les Traditionnistes (31 notices). La répartition s'établit de la façon suivante : 17 *zāhid* dont 4 relèvent également de la classe des *faqīh* (sans que la discipline dominante soit précisée). 1 *'ābid*, 1 *wā'iẓ*, 1 *muḏakkir*, 3 personnages dont la *nisba* réfère à un établissement frontalier, *ribāṭī*, *murābiṭī*, *ṭarsūsī* (3). Ces personnages semblent en majorité originaires de Nisapur, à l'exception de 3 qui se rattachent à Marw, Isfarayn et Abīward. D'autre part, sur les 6 noms de la *ṭabaqa* à être mis

(1) Le travail est facilité par le fait que le *Ta'rīḫ* présente les notices par classe d'âge, contrairement à la plupart des ouvrages de type biographique, classés par ordre alphabétique, ce qui oblige à un laborieux travail de synchronisation des notices.

(2) Classe des *Atbā' al-Atbā'*, Frye, I, f. 8 b, f. 18 b.

(3) Tarsos : Référence au célèbre *ribāṭ* situé sur les confins syrobyzantins Yāqūt, *Mu'ǧam al-Buldān, Ṭarasūs.*

en liaison avec des établissements *(masǧid* ou *ṣawmaʿa)*, 2 réfèrent à des *zāhid-faqīh*, 1 nom réfère à un simple *zāhid.* Enfin, 3 de ces ascètes semblent avoir été l'objet d'une vénération particulière dont il est probable qu'elle a débuté seulement après leur mort : *karāmāt* (charismes) (1) ou *baraka* (bénédiction) émanant du *masǧid* où ils ont exercé ou provenant de leur tombeau.

Au plan qualitatif, à côté de personnages que l'on peut vraisemblablement définir comme des santons ou des ascètes de quartier dont la réputation n'excède pas un périmètre limité (2), figurent des noms connus :

— ʿAmr b. Muslim Abū Ḥafṣ al-Zāhid al-Nīsābūrī.

Il s'agit certainement du fameux Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, mort entre 265/878 et 270/883, considéré par Sulamī comme le fondateur du Malamatisme et intégré comme tel à la tradition du Soufisme (3). Il est remarquable qu'Al-Ḥākim ne le présente que sous la dénomination de *zāhid.*

— Yaḥyā b. Muʿāḏ al-Rāzī (258/871) qui joue également un rôle important dans les ouvrages relevant de la tradition du Soufisme, est présenté ici comme un *wāʿiẓ*, venu habiter Nisapur et enterré auprès de l'ascète Aḥmad b. Ḥarb, ce qui laisse supposer qu'il y a eu vraisemblablement des rapports de maître à disciple entre les deux hommes (4).

— Aḥmad b. Ḥarb (234/848).

Ignoré par la tradition ancienne du Soufisme (5), il est présenté par al-Ḥākim comme un *zāhid* qui paraît avoir eu une certaine importance. Il est en effet le seul ascète de la *ṭabaqa*, avec Abū Ḥafṣ, à se voir attribuer des disciples (6).

(1) Art. *Karāma*, L. Gardet, *E.I.*, 2e éd. Art. *Baraka*, Colin, *E.I.*, 2e éd. Frye, I, f. 10 a (Ayyūb b. al-Ḥasan), f. 11 a (Ḥamaš b. ʿAbd al-Raḥīm al-Muṭawwiʿī).

(2) Par exemple, Al-Ḥasan b. Muḥ. al-Madīnī dont Al-Ḥākim précise que le tombeau à Mulqābād est l'objet de pélerinage locaux *yuzāru*, Frye, I, f. 10 b.

(3) Frye, I, f. 13 b. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 115. *Risāla al-Malāmatiyya*, 88. Abū Nuʿaym, *Ḥilya*, X, nº 561. Rarement mentionné par Sarrāǧ et Kalābāḏī.

(4) Frye, I, f. 18 a. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 107. Abū Nuʿaym, *Ḥilya*, X, nº 463.

(5) Il n'est cité que par Al-Huǧwīrī, *Kašf*, 478. Ce dernier rapporte une anecdote infâmante concernant le fils d'Aḥmad b. Ḥarb.

(6) Frye, I, f. 9 b. 5 personnages sont mis en rapport avec lui : son maître, son frère, et 3 disciples dont 2 sermonnaires *(wāʿiẓ)* et 1 ascète *(ʿābid)* : Frye, I, f. 10 b, f. 18 a, f. 24 a, f. 27 a.

— Enfin, cette *ṭabaqa* contient les noms de 5 personnages qui sont présentés comme des disciples de ʿAbd Allah b. al-Mubārak (181/790). Ce dernier est cité dans la section précédente comme l'Imam de son temps *(imām ʿaṣrihi)* (1). Il faut noter qu'aucun d'entre eux ne semble mis en rapport avec un courant ascétique ou mystique, alors que leur Maître (auteur d'un *Kitāb al-Zuhd*) a été intégré très tôt à la tradition irakienne. Il est présenté à la fois comme un ancêtre du Hanbalisme et un précurseur du Soufisme. Il est cité également dans des ouvrages d'*Adab* de tendance opposée (2).

2. *La deuxième partie du IIIe/IXe siècle.*

Époque importante d'un point de vue politique avec la chute des Tahirides (259/873), l'intermède saffaride (247/861-286/899) et l'arrivée des Samanides dont le royaume autonome sur la Transoxiane et le Khurasan durera près d'un siècle (261/875-395/1005). Le nombre de personnages cités dans cette cinquième *ṭabaqa* (3) est, pour toutes les classes, plus important que dans la précédente. Ce sont toujours les Traditionnistes qui occupent la première place (54 noms), suivis par les ascètes et mystiques (30 noms). Par catégorie, la classe mystique contient : 17 *zāhid* parmi lesquels 4 *zāhid-wāʿiẓ* (sur les 7 *wāʿiẓ* cités), 4 *zāhid-muḥaddiṯ* ou *ḥāfiẓ*, 2 *zāhid-faqīh* ou *qāḍī*. 2 *ʿābid* dont l'un est présenté comme le moine de son temps (4). Deux personnages sont présentés à la fois comme *zāhid* et *ʿābid*. 1 *ṢŪFĪ* c'est LA PREMIÈRE MENTION DU TERME. Elle est appliquée à un ÉTRANGER, Abū Bakr al-Wāsiṭī, venu s'installer à Nisapur puis à Marw (5). Mais chronologiquement, le personnage mort après 320/930 relèverait plutôt de la *ṭabaqa* suivante. Il est

(1) Frye, I, f. 8 a, f. 10 a, f. 12 b, f. 13 a, f. 18 b.

(2) Pour le Hanbalisme : H. Laoust, *Schismes*, 87. Pour le Sufisme : Sarrāǧ, *Lumaʿ*, 259. Pour l'*adab* muʿtazilite : Al-Ǧāḥiẓ, *Bayān*, III, 168, 170.

(3) *Ṭabaqa* nº 5 : Frye, I, f. 18 b - 28 b.

(4) Aḥmad b. al-Mubārak *al-zāhid* Abū ʿAmr al-Mustamlī surnommé Ḥamlawayh *al-ʿābid*. Ses prières étaient exaucées. C'était le moine de son époque *(rāhib ahl ʿaṣrihi)*, Frye, I, f. 20 b.

(5) Frye, I, f. 27 a. Concernant ce personnage et ce qu'il représente : discussion dans la première partie de cette étude.

abondamment cité dans la tradition locale du Soufisme à partir du IVe/Xe siècle (1).

Au plan qualitatif, il semble y avoir, expansion et structuration du mouvement ascétique et mystique local, mais aussi évolution avec l'apparition du Soufisme en fin de période. Parmi les personnages cités, certains font encore figure de santons (2), mais d'autres, dépassant le plan individuel paraissent relever de tendances beaucoup plus complexes. Il s'agit notamment de personnages qui sont présentés comme les disciples de maîtres cités dans la *ṭabaqa* précédente ou de ceux qui apparaissent eux-mêmes comme des formateurs de disciples :

— Ḥamdūn b. Aḥmad Abū Ṣāliḥ al-Qaṣṣār (271/884) fait partie des disciples d'Abū Ḥafṣ. Il s'agit évidemment du personnage présenté par Sulamī comme un des fondateurs du Malamatisme, intégré comme son Maître à la tradition du Soufisme (3). Al-Ḥākim considère qu'il fait partie des *abdāl*(4) ce qui donne la mesure de son importance, sans qu'on sache, cependant, si cette qualité lui a été attribuée, avant ou après sa mort.

— Sa'īd b. Ismā'īl Abū 'Uṯmān al-Ḥīrī (298/910), *zāhid wā'iẓ* venu de Rayy. La tradition du Soufisme (notamment Sulamī) le considère comme un disciple de Abū Ḥafṣ (5). Al-Ḥākim ne mentionne pas le fait mais semble accorder une grande importance au personnage, en le présentant comme un

(1) Sarrāǧ, *Luma'*, index et 506 sqq. Kalābāḏī, *Ta'arruf*, chap. *Zuhd*, 112, chap. *Ma'rifa*, 159, sous Ibn al-Farġānī. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 302. Abū Nu'aym, *Ḥilya*, X, n° 618.

(2) Par exemple : « Zanǧūyah b. Muḥ. *al-zāhid* (l'ascète) connu sous le nom d'al-Labbād (le feutrier). C'était un *'ābid* ». Frye, I, f. 22 a.

(3) Passé sous silence par le *Luma'* et le *Ta'arruf* (alors qu'Abū Ḥafṣ et Abū 'Uṯmān al-Ḥīrī sont mentionnés à quelques reprises), il apparaît avec Sulamī : *Ṭabaqāt*, 123, *Risāla al-Malāmatiyya*) 90. Abū Nu'aym, X, n° 562.

(4) *Kāna min al-abdāl*, Frye, I, f. 21 b - 22 a. Art. *Abdāl*, Goldziher, Kissling, *E.I.*, 2e éd. Massignon, *Passion*, Index, sub. *Badal*, IV, 280. Art. *Abdāl*, J. Chabbi, *Enc. Persica*, New York, à paraître.

(5) Rares mentions chez Kalābāḏī, *Ta'arruf*, chap. *Al-Kalām 'alā al-Nās*, 173, (Abū 'Uṯmān y est donné avec la *nisba* exceptionelle de Rāzī). Dans les *Ṭabaqāt*, 170, Sulamī présente Ḥīrī comme le premier à avoir introduit le *Soufisme* à Nisapur : « *minhu intašarat ṭarīqat al-Taṣawwuf bi Nīsābūr* ». Mais dans la *Risāla al-Malāmatiyya*, Ḥīrī apparaît surtout en tant que Malāmatī, 103. Abū Nu'aym, X, n° 568.

FORMATEUR DE DISCIPLES : « Il a rassemblé les *'ubbād* et les *zuhhād* et ses charismes *(karāmāt)* ont été nombreux » (1). Il faut remarquer que Ḥīrī dont on dit après Sulamī, qu'il est « le premier Soufi khurasanien » n'est pas qualifié comme tel dans le *Ta'rīḫ*.

— Deux personnages sont présentés comme des disciples d'Aḥmad b. Ḥarb. Mais, comme leur maître *ils sont ignorés par la tradition du Soufisme* : — 'Abbās b. Ḥamza Abū al-Faḍl al-Wā'iẓ al-Nīsābūrī (283/903). Al-Ḥākim déclare qu'il fait partie des plus grands *(min akābir al-'Iẓām)* et note curieusement qu'il aurait été en rapports avec Dū al-Nūn, le mystique égyptien (2).

— Muḥammad b. Karrām Abū 'Abd Allah al-Sizǧī al-'ābid (255/863) (3). Il s'agit bien entendu du fondateur du Karramisme, emprisonné à Nisapur sous les Tahirides et mort en exil à Jérusalem, dont nous aurons à reparler longuement.

Une remarque s'impose à propos des deux tendances dont nous croyons pouvoir déceler la présence dans le khurasan du IIIe/IXe siècle, celle des disciples d'Abū Ḥafṣ, et celle des disciples d'Aḥmad b. Ḥarb : alors que la tradition postérieure d'orientation soufie cite complaisamment la première (du moins à partir de Sulamī), la seconde, à laquelle Al-Ḥākim accorde une importance, au moins égale, est systématiquement passée sous silence. Il y a là évidemment un fait curieux sur lequel nous devrons nous interroger dans la partie analytique de cette étude.

3. *La première partie du IVe/Xe siècle.*

Il ne s'agit en fait que du début de siècle, car al-Ḥākim intègre à la *ṭabaqa* suivante tout ce qui concerne la période de sa formation personnelle. La tendance traditionniste, au sens ancien, semble se stabiliser (27 noms), au profit de courants plus structurés et plus spécifiques, *Ahl al-Sunna*, *Ahl al-Ḥadīṯ*,

(1) *Kāna muǧāb al-da'wa* (ses invocations étaient exaucées) *wa muǧammi' al-'ubbād wa al-zuhhād wa karāmātuhu kaṯīra lā tuḥṣā*, Frye, I, f. 22 a-b.

(2) « *Lahu ma'a Ḏū al-Nūn bi Miṣr mubāḥāṯāt wa ḥālāt* » Frye, I, f. 24 a. Ḏū-al-Nūn (246/861), Art. M. Smith, *E.I.*, 2e éd. Ces relations éventuelles à aussi haute époque ne peuvent être admises sans vérification.

(3) Frye, I, f. 27 a.

Chafiites (de formation égyptienne directe ou indirecte) qui s'opposent à des *Ahl al-Ray'* et *Mutakallimūn* hanafites dont certains, sans doute d'orientation mu'tazilite (1). On compte également un nombre à peu près stable de *zuhhād* (7), *'ubbād* (6), sermonnaires (8). Le seul véritable fait nouveau est constitué par la présence de 4 personnages qualifiés de *ṣūfī* sans autre dénomination complémentaire (2). Il ne s'agit plus cette fois d'éléments extérieurs venus s'installer dans la province mais de véritables khurasaniens. Le Soufisme bien que très minoritaire semble donc progresser. Le plus important de ces Soufis paraît être 'Abd Allah b. Muḥammad b. Munāzil (331/942). Bien que disciple de Ḥamdūn Qaṣṣār, il aurait suivi une voie particulière (3). Al-Ḥākim rapporte que passant par Bagdad avec Abū 'Alī al-Ṯaqafī, alors qu'ils se rendaient au pèlerinage de La Mekke il aurait refusé de rencontrer Ǧunayd (4).

(1) Sixième *ṭabaqa* : Frye, I, f. 29 a - 36 a. *Ahl al-Sunna*, f. 29 b. *Ahl al-Ḥadīṯ*, f. 30 a-b (il s'agit d'Ibrāhim b. Muḥ. al-Bisṭāmī, possesseur d'une *madrasa*.). *Chafiites*, f. 31 b. *Ahl al-Ray'*, f. 30 a. Un *Mutakallim*, partisan du *qadar*, f. 32 b. Sur la nécessité de la filiation égyptienne directe (Muzanī, 264/877-8) ou indirecte (Ibn Surayǧ, 305/918, Ibn Ḫuzayma 311/923) pour distinguer le Chafiisme du Traditionnisme pseudochafiite : H. Halm, *op. cit.*, Massignon confirme la présence du mutazilisme, *Passion*, I, 217.

(2) — Al-Ḥusayn b. Baḥr b. 'Abd Allah al-Mu'allim al-Nīsābūrī Abū 'Alī dit (al-Ma'rūf bi) *AL-ṢŪFĪ*, Frye, I, f. 31 a. — 'Abd Allah b. Muḥ. b. Munāzil Abū Mūh. *AL-ṢŪFĪ*, Frye, I, f. 31 b-32 a. — Muḥ. b. al-Ḥasan b. Isḥāq al-Nīsābūrī Abū Ǧa'far *AL-ṢŪFĪ* dont le père est originaire d'Isfahan, Frye, I, f. 34 a. — Muḥ. b. Aḥmad b. Ibn. Abū Bakr al-Nīsābūrī *AL-ṢŪFĪ*, Frye, I, f. 34 a. En dehors d'Ibn Munāzil, ces personnages ne sont pas mentionnés par la Tradition postérieure du Soufisme. Ils sont peut-être trop mineurs.

(3) Sulamī, *Ṭabaqāt*, 366.

(4) Passage exceptionnellement long, rapporté dans le résumé du *Ta'rīḫ* (Frye, I, f. 32 a.) par un certain Abū 'Abd Allah al-Mulqābāḏī. Le fait qu'Ibn Munāzil soit passé par Bagdad du vivant de Ǧunayd, c'est-à-dire avant 298/910 et qu'il ait refusé de le rencontrer alors qu'Abū 'Alī al-Ṯaqafī (Muḥ. b. 'Abd al-Wahhāb, 328/940, Sulamī, *Ṭabaqāt*, 361), son concitoyen serait allé le voir n'implique pas nécessairement que les 2 personnages puissent être considérés comme des soufis relevant de la mouvance irakienne. D'ailleurs, selon Sulamī, leurs Maîtres sont des khurasaniens appartenant à la tendance d'Abū Ḥafṣ. Pour justifier son refus de rencontrer Ǧunayd, Ibn al-Munāzil aurait déclaré à ses compagnons qu'en matière de gnose *('Ilm al-Ma'rifa)* on n'exprime en paroles que la part la plus mauvaise *(ardā)* de ce dont on a été gratifié par Dieu et que par conséquent il préférait s'abstenir d'aller voir Ǧunayd *(fa li-an akūna manḥūs al-ḥaẓẓ bi-l-kulliyya min* Abī al-Qāsim (Ǧunayd) *aḥabbu ilayya)* plutôt que d'être trompé *(min an akūna maġbūnan)*.

Un autre fait intéressant, en marge du mouvement mystique est la mention pour la première fois de 4 *ġāzī*. On sait que les Samanides, dès leur avènement avaient entrepris une politique d'édification de *ribāṭ* sur les marches septentrionales et encouragé le recrutement de corps de volontaires frontaliers. Cependant, comme les personnages cités ne le sont que comme *ġāzī*. sans indication complémentaire, on ne peut donc savoir si le recrutement concernait en partie le milieu ascétique et mystique, comme cela sera le cas plus tard (1).

4. *La deuxième partie du IV^e/X^e siècle.*

Il s'agit de la période dont al-Ḥākim a été le contemporain. Il cite donc un nombre considérable de noms en y adjoignant ceux des personnages de la première moitié du siècle dont il a été l'élève ou qu'il a connus durant sa jeunesse, fût-ce à l'occasion de leur enterrement (2). Les limites chronologiques de cette *ṭabaqa* sont donc particulièrement floues et empiètent largement sur le domaine de la précédente (3).

Du point de vue politique, de grands événements se préparent à partir du troisième quart du siècle avec la fin des Samanides et le partage de leur domaine entre deux dynasties turques rivales : Qarakhanides en Transoxiane et Ghaznevides au Khurasan et dans les régions orientales.

C'est cette fois la classe mystique qui occupe la première place avec une centaine de noms. Elle est immédiatement suivie par les jurisconsultes dont beaucoup sont des Chafiites ayant une formation annexe de *ḥadīṯ*. Cela explique sans doute pourquoi les simples Traditionnistes sans autre compétence paraissent en voie de disparition. Dans la classe mystique à laquelle Al-Ḥākim accorde une place si importante, il ne semble pas qu'apparaissent des éléments inédits sur le plan catégoriel.

(1) Frye, I, f. 29 b, 30 a, 30 b, 34 a. Sur la politique samanide en matière de *ribāṭ*. Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam*, VI, année 295, 77 : « Ismā'īl (280/893 - 295/907) édifia des *ribāṭ* dans la steppe *(mafāwiz)*, chacun pouvait contenir 1000 cavaliers. Il les dota largement en *waqf* ».

(2) Frye, I, f. 41 a : Al-Ḥasan b. Ya'qūb... AL-ṢUFĪ (336/948) j'ai assisté à son enterrement à al-Ḥīra (faubourg de Nisapur).

(3) Frye, I, f. 36 a - 56 a.

En effet, tous les types de *zāhid*, *ʿābid*, *ṣūfī* déjà relevés avec leurs qualifications complémentaires y sont représentés.

Le fait nouveau semble bien plus se situer sur le plan quantitatif et en particulier dans la répartition comparée des diverses catégories. Bien que les appartenances ne soient pas toujours précisées et que les filiations entre maître et disciple ne soient pas systématiquement données, un simple relevé permet de se rendre compte que les rapports intercatégoriels ont subi un bouleversement considérable. On peut donc penser que les rapports de force entre les différentes tendances ont sans doute changé. Le principal bénéficiaire de cette évolution paraît être le Soufisme qui se développe d'une façon remarquable si l'on en juge par le nombre de Soufis recensés (46 noms). En dehors de quelques cas particuliers (1), la plupart des Soufis mentionnés ne semblent pas posséder de qualification annexe, même pas celle de sermonnaire (2). En effet les personnages cités le sont, soit en tant que *ṣūfī* sans autre mention (34 noms), soit en tant que *ṣūfī-zāhid* (11 noms). La qualité de *ʿārif* qui réfère à la *maʿrifa*, c'est-à-dire à la science ésotérique, est elle-même très rarement donnée (3). Il serait sans doute prématuré de tirer des conclusions de ces quelques indications. Tout au plus peut-on supposer que la tendance mystique représentée par les Soufis khurasaniens de cette époque semble plus préoccupée d'initiatisme que de recrutement public à large échelle (absence quasi totale d'activité sermonnaire déclarée).

Mais en dépit de la concurrence du Soufisme, la catégorie des *zuhhād* et *ʿubbād* avec une soixantaine de noms, celle des sermonnaires avec une trentaine de noms, semble demeurée bien vivante.

A propos de l'appartenance de ces non-Soufis, il faut noter

(1) Un marchand qui porte le titre de *Ġāzī* et fréquente les maîtres soufis *(ʿāšara akābir al-šuyūḫ min al-mutaṣawwifa)* Frye, I, f. 37 b, sous Aḥmad b. ʿAbd Allah *al-Ġāzī* Abū Naṣr *AL-TĀĞIR*. Cas déjà cité d'Abū Sahl al-Ṣuʿlūkī, note 63.

(2) Une seule mention : Muḥ b. ʿAbd Allah al-Būšanǧī Abū Bakr *AL-WĀʿIẒ AL-ṢUFĪ*, Frye, I, f. 51 a.

(3) Une seule mention : Saʿīd b. Muḥ. *AL-ʿĀRIF* Abū ʿUṯmān *al-zāhid* al-Maġribī originaire de Qayrawān, mort en 373/983, enterré au cimetière de Ḥīra à côté de Abū Ḥafṣ et de Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī, Frye, I, f. 42 b.

que parmi eux figure le *zāhid* Isḥāq b. Maḥmašāḏ (383/993) chef du parti des *Karrāmiyya* (1).

Un autre fait intéressant pour cette période est la mention par Al-Ḥākim d'un type d'établissement dont il n'avait jamais été question jusqu'alors. Il s'agit des *Ḫānqāh* (2). Dans cette *ṭabaqa* le terme se présente 4 fois et dans plusieurs contextes :

— Le *ṢŪFĪ*, Aḥmad b. Ibrāhīm Abū Sa'īd al-Rāzī, par ailleurs inconnu, est donné par Al-Ḥākim comme habitant dans le *ḫānqāh* du Šayḫ Abū Bakr b. Isḥāq (3). Ce nom est souvent donné au Traditionniste chafiite Ibn Ḫuzayma (311/923). Mais nous n'avons pu établir si ce dernier possédait ou disposait effectivement d'un établissement appelé *ḫānqāh*.

— Un autre Soufi, apparemment non mentionné dans la tradition postérieure, est présenté comme possédant un *ḫānqāh* qui servait de lieu de réunion aux *zuhhād* et aux *ṣūfī*. Il s'agit de Al-Ḥasan b. Ya'qūb dit d'Al-Ḥaddād, déjà cité (4).

Enfin 2 personnages qui, cette fois ne sont pas présentés comme des soufis mais comme des sermonnaires *(muḏakkir)* sont caractérisés par la *nisba* de ḫānqāhī. Il s'agit de 'Alī b. Muḥammad b. Dalūyah Abū al-Ḥasan al-Muḏakkir al Hānqāhī (5) et de 'Abd al-Ḥamīd b. Muḥammad Abū al-Qāsim al-Muḏakkir al-Hānqāhī (6). Or nous savons, grâce à Sam'ānī (7) qui

(1) Frye, I, f. 40 a. Désigné explicitement dans la notice comme karrāmī. Le même passage est donné avec plus de détails par Sam'anī, *Ansāb, nisba Karrāmī*, fac-sim.

(2) Voir note 4 p. 27.

(3) Frye, I, f. 36 b, Abū Sa'īd *AL-ṢŪFĪ nazīl ḫānqāh* al-šayḫ Abū Bakr b. Isḥāq. Ibn Ḫuzayma est mentionné dans l'abrégé du *Ta'rīh* sous Muḥ b. Isḥāq b. Ḫuzayma... Abū Bakr... *Imām al-Ḥadīṯ fī 'aṣrihi*, Frye, I, f. 24 a. Subkī, *Ṭabaqāt*, III, 109.

(4) Frye, I, f. 41 a : Al-Ḥasan b. Ya'qūb b. Yūsuf *AL-ṢŪFĪ* al-Nīsābūrī dit *(al-ma'rūf bi)* al-Ḥaddād le pieux *(dayyin)* l'ascète *(al-zāhid)* possesseur du *ḫānqāh (ṣāhib al-ḫānqāh)* rassembleur *(muǧammi')* des ascètes *(zāhid)* et des soufis *(ṣūfiyya)*. On pourrait également lire lieu de réunion *(maǧma')* en rapportant le mot au *ḫānqāh* (336/948).

(5) Frye, I, f. 46 b.

(6) Frye, I, f. 55 b.

(7) Sam'āni, *Ansāb*, V, 28 sub. *Ḫānqāhī* : Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥ. b. Aḥmad b. Dalūyah al-Muḏakkir al-Hānqāhī. Il habitait un *ḫānqāh* qui lui appartenait (d'où sa *nisba* : *fa nusiba ilayhi*)... c'était un šayḫ karrāmī.

rapporte dans les *Ansāb* un passage du *Ta'rīḫ* non conservé ailleurs, que le premier était un représentant du mouvement des Karrāmiyya. Ainsi, alors que jusqu'à ce moment les *zuhhād* locaux de même que les Soufis semblaient, comme partout, s'être contentés des *masǧid* (1), voyons-nous apparaître un nouveau type d'établissement qui pouvait servir à la fois de lieu de réunion, de centre d'hébergement et sans doute pour les Karrāmiyya de centre de prédication. Nous reviendrons bien entendu sur cette question à la lumière des données que pourront nous fournir d'autres sources.

En effet, après cette première tentative de recadrage et de remise en contexte, nous allons maintenant passer aux sources qui nous paraissent les plus susceptibles d'apporter des éléments de réponse aux multiples questions que nous nous sommes posées.

V. LE JUGEMENT D'UN OBSERVATEUR DE L'EXTÉRIEUR MUQADDASĪ ET SON *KITĀB AḤSAN AL-TAQĀSĪM*

Né à Jérusalem d'une famille paternelle indigène, l'auteur du *Aḥsan al-Taqāsīm* était d'origine khurasanienne par sa mère (2). Il aurait même retrouvé ses parents à Biyār, au Qūmis,

(1) Les *masǧid* khurasaniens ont été dès le début utilisés par plusieurs classes de personnages : *fuqahā'*, *muḥaddiṯūn*, *zuhhād* : Pour la 1re partie du IIIe/IXe siècle, Al-Ḥākim mentionne 4 *masǧid*. 2 appartiennent à des personnages présentés comme des *zāhid/faqīh*, Frye, I, f. 10 a (Ayyūb b. al-Ḥasan). f. 15 a (Muḥ b. Ḫālid Abū Bakr al-Ṣawma'ī al-Ṭabarī). Un autre se rattache au traditionniste de combat Yaḥyā b. Muḥ. al-Duhlī dit Ḥaykān (267/881), Malikite chef des corps de volontaires antikharigites *(mutaṭawwi'a)*. Sur lui, *Ta'rīḫ Baġdād*, XIV, 217. *Kāmil*, année 262. Massignon, *Passion*, I, 216. Bulliet, *Patricians*, 31, 69. Dans la classe suivante, 6 *masǧid* sont cités. 3 relèvent de *Muḥaddiṯūn* : Al-Ḥusayn b. al-Ḥasan Abū Muḥ. al-Muhāǧirī (278/891), Frye, I, f. 21 b. Muḥ. b. Nu'aym Abū Bakr al-Madanī, f. 27 b. Muḥ. b. Yaḥyā Abū Bakr al-Muṭarriz, f. 27 b. 1 *masǧid* relève du *faqīh* malikite Ibrāhīm b. Maḥmūd Abū Isḥāq, dit al-Qaṭṭān qui possède également une *madrasa*, f. 19 a. Enfin le célèbre zāhid Abū 'Uṯmān al-Ḥīrī (298/910) dispose également d'un *masǧid*, f. 22 a-b.

(2) A. Miquel, *Traduction* du *Aḥsan al-Taqāsīm*, introd., XV.

d'où était jadis parti son grand-père (1). Ces origines expliquent peut-être pourquoi Muqaddasī nous donne une relation si détaillée de la province où il séjourne au milieu du IVe/Xe siècle (2).

Son ouvrage, bien que se présentant sous une forme relativement classique, se différencie de la production des autres géographes de cette époque par l'importance accordée aux données d'ordre idéologique. Certes, nous n'avons aucune garantie d'exhaustivité, mais ces éléments sont suffisamment substantiels pour nous éclairer bien souvent sur l'identité, la puissance relative et les luttes des diverses tendances dont Muqaddasī signale la présence, aussi bien au niveau de la province, que des villes décrites. Notre auteur s'est particulièrement intéressé au *fiqh*. Il note de façon presque systématique, les différentes écoles, leur ordre de prééminence et les frictions qui les opposent au plan local (3). Toutefois, il ne s'agit pas d'un intérêt exclusif. En effet, dans un court chapitre de présentation où il se flatte d'avoir connu les situations et les fortunes les plus diverses et de s'être frotté à tous les milieux, il énumère les différents rôles joués par lui, au cours de ses pérégrinations et déclare notamment : « Je me suis fait *zāhid* et *ʿābid (tazahhadtu wa taʿabbadtu)*... j'ai partagé la *harīsa* avec les soufis *(ṣūfiyya)* et la *ṯarīda* avec les gens de *Ḥānqāh (Hānqāʾiyyūn)* » (4). Ce n'est pas là une vaine déclaration d'intention. En effet, l'aspect ascétique et mystique est loin d'être négligé par Muqaddasī qui va même parfois jusqu'à rapporter des anecdotes personnelles sur ses rapports avec les mystiques (5).

(1) Chaque *qūmisī* que vous voyez à Bayt al-Maqdis, sachez qu'il vient de Biyār. Ils avaient connu notre grand-père Abū al-Ṭayyib al-Šawā et se souvenaient qu'il avait émigré en Syrie avec 18 hommes, *Aḥsan al-Taqāsīm*, 357.

(2) Après 356/967, voir note 1, p. 12.

(3) A propos de l'Orient samanide *(Iqlīm al-Mašriq)* : Les *faqīh* y sont aussi puissants que les rois *(yabluġu al-fuqahāʾ daraǧat al-mulūk)*, *Aḥsan al-Taq*, 260. Ce sont les Hanafites qui ont la prééminence auprès de l'Émir à Buḫārā, *Aḥ al-Taq.*, 282. En ce qui concerne les régions du Qūmis, la majorité du Ǧurǧān et une partie du Ṭabaristān : ce sont des Hanafites, les autres sont Hanbalites et Chafiites, *Aḥ al-Taq.*, 365. A propos des rivalités locales : Au Sīstān il y a des luttes *(ʿaṣabiyyāt)* entre les Samakiyya hanafites et les Ṣadaqiyya chafiites, *Aḥ al-Taq.*, 336.

(4) Texte, 44. *harīsa* (pâté), *ṯarīda* (bouillon), *Trad.* A. Miquel III, notes 8 et 9.

(5) Au mont Ǧawlān rencontre avec 40 hommes vêtus de laine *(ṣūf) Texte*, 188.

Cependant, en ce qui concerne la mystique khurasanienne, compte tenu de ce que nous pouvons savoir à partir de sources spécialisées d'orientation soufie ou d'un auteur comme Al-Ḥākim, nous sommes amenés à faire une constatation surprenante : alors que Muqaddasī a longuement séjourné dans la Province, en plein cœur du IVe/Xe siècle et qu'il paraît l'avoir visitée de fond en comble, pas une seule fois il ne mentionne la présence de mystiques qui se rattacheraient au Soufisme, à propos du Khurasan. Il ne peut s'agir d'une marque d'ignorance, puisque notre auteur se vante par ailleurs d'avoir partagé le repas des Soufis. En outre, il est question de Soufisme dans plusieurs régions (Khuzistan, Fars, Arménie) (1). Concernant la ville de Sūs au Khuzistan, Muqaddasī cite même une anecdote particulièrement savoureuse : alors qu'arrivant dans la ville revêtu d'une robe de laine, il était entré dans la grande mosquée, on l'avait pris pour un Soufi et on l'avait conduit dans leur cercle. Il avait donc, pendant un certain temps, partagé la vie et les pérégrinations des adeptes de ce mouvement qu'il ne connaissait pas auparavant. Mais comme il refusait les dons, sa renommée avait grandi et lui avait attiré une publicité fâcheuse. Il avait pris peur et s'était enfui avant que la supercherie ne soit découverte (2).

Comment se fait-il que Muqaddasī qui connaît si bien le Soufisme pour l'avoir pratiqué lui-même, n'en souffle mot à propos du Khurasan, alors que des témoignages concordants en font mention dès le premier quart du IVe/Xe siècle. A moins de l'accuser de partialité, on peut supposer que s'il s'est abstenu de parler de ce courant, c'est peut-être parce qu'à l'époque de son séjour, il n'était pas si bien implanté ni si puissant qu'on semble

Trad. A. Miquel, 238. Muqaddasī et les soufis du Khuzistan, *op. cit.*, 415. Les relations avec les Sālimiyya de Baṣra, *op. cit.*, 126.

(1) A Dabīl en Arménie, *Aḥ al-Taq.*, 379. A Sūs au Khuzistan, *op. cit.*, 415. A Šīrāz au Fars, *op. cit.*, 430. Mais contrairement à A. Miquel (*Trad.* XX, note 4) qui réfère aux ascètes du Ğawlān vêtus de laine (*Trad.* 238), la seule mention du *(ṣūf)* ne nous paraît pas suffisante pour caractériser la présence du Soufisme en tant que groupe constitué et tendance doctrinale.

(2) *Aḥ al-Taq.*, 415 : Je n'avais pas fréquenté ce groupe *(ṭā'ifa)* auparavant mais je désirais vivement me mêler à eux, m'initier à leur voie *(ṭarīqa)* et découvrir ce qu'ils étaient en réalité *(ḥaqā'iquhum)*. Je me dis : c'est le moment (...) ».

l'admettre, sur la base de la tradition postérieure. D'ailleurs, est-on assuré qu'en dehors des émigrés irakiens comme Al-Wāsiṭī et de leurs élèves, nombre de personnages présentés par la suite comme des Soufis, n'ont pas fait l'objet d'une procédure de récupération *a posteriori* (1).

En fait, pour Muqaddasī, en dehors de rares allusions à des faits de dévotion locale (2), le *Zuhd* khurasanien semble s'identifier à un Mouvement sur lequel il revient à de nombreuses reprises et auquel il accorde une place primordiale. Il s'agit du Karramisme, fondé à l'époque tahiride, c'est-à-dire durant la première moitié du IIIe/IXe siècle par Muḥammad b. Karrām, disciple du maître de Nisapur Aḥmad b. Ḥarb dont nous avons déjà parlé (3). Durant la vie mouvementée de son fondateur, le mouvement avait été soumis à la répression (4). Mais, en dépit de ces débuts difficiles, il semble non seulement avoir survécu mais s'être considérablement renforcé et étendu sous les Samanides, si l'on en croit ce que signale Muqaddasī pour le IVe/Xe siècle. En effet, les Karrāmiyya sont cités dans la plupart des

(1) Cas de personnages du premier quart du IVe/Xe siècle comme Ibn al-Munāzil (331/942) et Abū ʿAlī al-Ṭaqafī (328/940) présentés comme des *Ṣūfī* par Sulamī (*Ṭab.*, 361, 366) alors que leur formation paraît surtout locale. Un certificat de Soufisme leur est cependant décerné, du fait que le premier aurait rencontré Ǧunayd, à l'occasion de son passage à Bagdad, et que le second aurait eu connaissance des mérites *(faḍl)* du maître bagdadien, sans l'avoir personnellement rencontré (note 90). Selon Massignon, Ṭaqafī aurait été un chafiite promystique en relations avec Šiblī, *Passion*, I, 127, 424, 537.

(2) En dehors du Karramisme, le seul mouvement ascétique cité paraît se situer dans les cantons hephtalites *(rasātīq Hayṭal)* c-à-d. le Tukharistan. Il s'agit du *maḏhab* de ʿAbd Allah al-Sarahsī dont les partisans feraient preuve de *zuhd* et de *taqarrub* (ou plus vraisemblablement *taqwā* (piété), il y a hésitation sur la lecture, *Aḥ. al-Taq.*, 323). Le personnage semble ignoré par la Tradition du Soufisme. Les autres faits de dévotion réfèrent à des tombeaux : Celui de Abū Yazīd al-Bisṭāmī (*op. cit.*, 368). Ceux des *ribāṭ* frontaliers comme Dehestan *(mašāhid ribāṭ Dihistān)* situé sur la frontière nord, le long du fleuve Atrek. On y vient du Khurasan *(yuqṣadu min Ḫurāsān)* souligne Muqaddasī qu'une telle ferveur semble impressionner (*op. cit.*, 367). Enfin, il y a les pèlerinages locaux : un endroit situé à une journée de Bisṭām où l'on fait retraite *(bihi muǧāwirūn, op. cit.*, 367*)*.

(3) Notes 5, 6, p. 30; 3, p. 33.

(4) Synthèse la plus complète sur le Karramisme : Art. *Karamiyya*, C. E. Bosworth, *E.I.*, 2e éd. Nombreuses notes dans Massignon, *Passion*, IV, index, 270. *Essai*, 260 sqq. 318. Pour la période Gaznewide : C. E. Bosworth, *The rise of the Karramiyya, Muslim World*, 1960 et *the Ghaznavids*, Beyrouth, 1973.

zones khurasaniennes et transoxianaises selon une implantation à la fois urbaine et rurale :

— Villes de Nisapur, Marw al-Rūḏ, Herat, Biyār.

— Monts du Ṭabaristān, zone du Ǧurǧān, à l'Ouest, vallée du Farġāna, régions peu urbanisées du Ǧūzǧān, ġāršistān *(ġarǧ al-šār)*, Ḫuttal à l'Est et au Sud-Est (1).

Mais le succès des Karrāmiyya n'avait apparemment pas suffi à lever les préventions ni à désarmer les adversaires. A propos de la ville de Biyār où se trouvait un centre karrāmī florissant, en relations probables avec Jérusalem (2), Muqaddasī entreprend de laver le Mouvement de tout soupçon de *bidʿa* : « ... à *Biyār*, il n'y a pas d'innovateurs *(mubtadiʿ)*... les Karrāmiyya sont gens d'ascèse *(zuhd)* et de dévotion *(taʿabbud)*. Ils se rattachent à Abū Ḥanīfa et quiconque se rattache à Abū Ḥanīfa, Mālik, Šāfiʿī ou aux Imams du *Ḥadīṯ*, sans extrémisme *(ġuluww)*, sans attachement outré à Muʿāwiyya *(ifrāṭ fī ḥubb Muʿāwiyya)* sans professer l'assimilationnisme *(tašbīh)* en prêtant à Dieu les attributs *(ṣifāt)* des créatures, ce n'est pas un innovateur... » (3). Dans ce passage particulièrement intéressant, Muqaddasī ne tient certainement pas des propos gratuits. La question qui se pose est de savoir à qui ils s'adressent dans le contexte khurasanien. Le *Kitāb Aḥsan al-Taqāsīm* nous apprend qu'au sein de la communauté musulmane, les principaux adversaires des Karrāmiyya étaient les Chiites. L'auteur signale, en effet, à plusieurs reprises des conflits opposant les deux factions, aussi bien à l'intérieur du domaine samanide (Nisapur) que sur les frontières (territoire du Ǧurǧān, objet de la double convoitise des Buyides et des Samanides) (4). Mais ce n'est manifestement, ni contre des innovateurs caractérisés, ni contre des hérétiques que

(1) *Aḥ. al-Taq.*, 323, 365.

(2) Karrāmiyya de Biyār : *Aḥ. al-Taq.* 357, 365. Rapports avec Jérusalem : *op. cit.*, 357. Présence de Karrāmiyya à Jérusalem : *op. cit.*, 179, 182. *Trad.*, 216, 223.

(3) Défense des Karrāmiyya en tant que Hanafites : *Aḥ. al-Taq.* 365. A noter que Muqaddasī nie que les Karrāmiyya fassent du *Tašbīh fī al-ṣifāt* alors que Baġdādī les en accuse : H. Laoust, *La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdadi*, 40, *R.E.I.*, 1961.

(4) Pour Nisapur : *qad ṣāra al-ān (ʿaṣabiyyāt) bayna al-šīʿa wa al-Karrāmiyya, Aḥ. al-Taq.*, 336. Pour le Ǧurǧān : *yaqaʿu bayna al-Ḥasaniyyīn wa al-Karrāmiyyīn ḥurūb waḥša wa ʿaṣabiyyāt ʿaǧība, op. cit.*, 371.

Muqaddasī s'attache à défendre l'orthodoxie des Karrāmiyya. Bien que les accusateurs ne soient pas nommément cités, les attaques venaient sans doute de rivaux bien plus que d'adversaires. Il y aurait donc, au cours du IVe/Xe siècle, un conflit interne au Sunnisme khurasanien (auquel Muqaddasī intègre le Karramisme). Il nous faudra, par conséquent, définir la nature de ce conflit et identifier les parties en présence. Mais nous pouvons dire, dès maintenant, que les « Šaf'awiyya » dont Muqaddasī enregistre la progression dans un Khurasan encore majoritairement hanafite, ne paraissent pas étrangers à la lutte en cours (1). Les attaques lancées explicitement contre les Karrāmiyya, quelques décennies plus tard, par un chafiite aussi notoire qu'Abū Manṣūr al-Baġdādī (429/1037) rendent vraisemblable cette éventualité.

Mais un autre fait doit également retenir notre attention à propos du Karramisme, tel que le présente Muqaddasī. Il s'agit de la présence au Khurasan des établissements appelés *ḫānqāh*. Nous avons rencontré le terme dans le *Ta'rīḫ Nīsābūr*. Il se rapportait à des personnages du IVe/Xe siècle se rattachant soit au Soufisme soit au Karramisme. Mais on sait que dans la Tradition postérieure, ces établissements, au même titre que les *ribāṭ* urbains, seront considérés comme abritant uniquement des Soufis, et donc comme une des institutions du Soufisme. Encore une fois, sur ce plan, Muqaddasī se démarque assez nettement de la tradition habituellement suivie. En effet, il présente les *ḫānqāh* et leurs occupants *(Ḫānqā'iyyūn)* comme relevant exclusivement du Mouvement des Karrāmiyya (2). La présence d'un *ḫānqāh* semble même être l'un des principaux critères qui lui permettent de localiser la présence d'une communauté karramite :

« Les Karrāmiyya sont actifs à Herat *(Lahum ġalaba)* et au Ġarǧ al-Šār (Ġaršistān), il y ont des *ḫānqāh (ḫawāniq)* (...) à Far-

(1) La progression du Chafiisme apparaît dans le passage suivant : « les Hanafites sont majoritaires *(al-ġalaba)* sauf dans les districts de šāš, īlāq, Ṭūs, Nasā, Abīward, Ṭarāz, Ṣanǧāǧ, la campagne de Buḫārā *(sawād)*, Sinǧ, Dandānqān, Isfarāyn, Ǧuwayn qui sont chafiites *(šaf'awiyya)* » *Aḥ. al-Taq.* 323.

(2) Voir note 4, p. 39. Étant donné la spécificité du terme chez Muqqadasī la traduction par « moines » paraît beaucoup trop générale. *Trad.*, A. Miquel, III.

ġāna, au Ḫuttal, au Ǧūzǧanān (ǧūzǧān) ; à Marw al-Rūḏ ils ont un *ḫānqāh* et un autre à Samarqand » (1). De même, c'est l'absence de *ḫānqāh* qui permet à Muqaddasī de démentir les propos d'un karramite de Nisapur qui prétendait que le Mouvement était implanté au Maġrib :

« J'ai lu dans un livre composé par un Šayḫ karrāmī de Nīsābūr qu'ils avaient au Maġrib 700 *ḫānqāh*. Mais je réponds : Non, par Dieu, ils n'en ont pas un seul » (2). Un passage du *Aḥsan al-Taqāsīm* paraît toutefois prêter à confusion quant à l'identité des utilisateurs de *ḫānqāh*. Il concerne la ville de Dabīl en Arménie :

« Ils ne font pas profession de théologie *(Kalām)* ou de Chiisme *(Tašayyu')*. Il y avait un *ḫānqāh* à Dabīl. Ils sont (ou étaient) initiés au Soufisme (et se contentent) de la subsistance minimale » (3). Le problème linguistique consiste à savoir si le « *'indahum* » porte sur les seuls utilisateurs du *ḫānqāh* ou sur les habitants de Dabīl en général. Dans le premier cas, il faudrait admettre que le *ḫānqāh* de Dabīl, contrairement aux autres établissements de ce type, serait utilisé par des Soufis ou que les Karrāmiyya locaux, installés comme leurs congénères dans un *ḫānqāh*, auraient des lumières sur le Soufisme. Dans le second cas, le problème ne se poserait pas. Il y aurait eu simplement à Dabīl, à la fois, des Karramites utilisateurs du *ḫānqāh* local et des Soufis installés dans des structures non précisées. En l'absence d'éléments supplémentaires, il paraît difficile de retenir une hypothèse plutôt qu'une autre. Au cas où la première solution prévaudrait, il faut noter cependant que ce serait la seule entorse à la règle implicitement formulée dans le *Aḥsan al-Taqāsīm*, selon laquelle les *ḫānqāh* seraient des établissements exclusivement karramites.

Pour conclure sur les informations que Muqaddasī nous donne sur la mystique khurasanienne, nous constaterons que s'il ne

(1) *Aḥ. al-Taq.*, 323.
(2) *Aḥ. al-Taq.*, 238.
(3) Le passage est le suivant : « *Ammā 'Ilm al-Kalām fa lā yaqūlūna bihi wa lā yatašayya'ūna wa kāna bi Dabīl ḫānqāh wa 'indahum ma'rifa bi 'Ilm al-Taṣawwuf ma'a adnā rizq* » *Aḥ. al-Taq.*, 379.

fournit pas le tableau complet dont nous avons précisément pour tâche de tenter la reconstitution, il nous oblige à remettre en cause beaucoup de conceptions que nous avions forgées à partir de sources trop orientées. Alors qu'au Khurasan comme ailleurs, toute mystique semblait devoir s'inscrire dans la logique d'un Soufisme réputé omniprésent, Muqaddasī inverse brutalement les rapports de force. Le mouvement qu'il présente comme dominant, le Karramisme, est précisément celui sur lequel la tradition postérieure du Soufisme fait le silence le plus total (1) et que les hérésiographes, en général chafiites et acharites (2), vouent aux gémonies. L'occultation presque absolue d'un Mouvement dont un auteur d'époque attestait pourtant l'importance considérable, au plan local, est certainement due à un concours de circonstances tout à fait exceptionnel dont il est indispensable de tenter de comprendre le mécanisme. C'est pourquoi, nous allons nous efforcer maintenant de rechercher une cohérence dans les données contradictoires que nous avons pu recueillir afin de proposer une définition de l'évolution des Mouvements mystiques khurasaniens des IIIe/IXe et IVe/Xe siècles.

(1) Chez les auteurs soufis le Karramisme est très rarement mentionné, presque toujours de façon indirecte ou sous forme allusive. En l'absence d'un travail systématique sur la question (voir note 3, p. 20) signalons quelques passages : Dans un fragment (rapporté par Samʿānī, *Ansāb*, II, *nisba Bārūsī*) d'un ouvrage perdu de Sulamī *(Taʾrīḫ al-Ṣūfiyya)*, Ibn Karrām et ses disciples sont évoqués à propos d'un maître de Ḥamdūn Qaṣṣār. Au Ve/XIe siècle, c'est Huǧwīrī qui semble faire les allusions les plus nombreuses aux Karrāmiyya qu'il ne nomme d'ailleurs jamais explicitement : Sur le problème des mérites comparés des *Anbiyāʾ* et des *Awliyāʾ*, l'auteur déclare que parmi les Sunnites et les Mystiques *(muḥaqqiqān-i- īn Ṭarīqat)* un seul groupe de *Ḥašwiyān* qui sont les *muǧassima* du Ḫurāsān considère que les *Awliyāʾ* sont supérieurs au *Anbiyāʾ* (*Kašf*, 303). L'allusion porte sans aucun doute sur les Karrāmiyya puisque *Baġdādī* les nomme de la même façon : « *Ammā Muǧassima Ḫurāsān* (il y a erreur dans le texte qui donne *ǧismiyya min AL-KARRĀMIYYA* », *Uṣūl*, 337). De plus, Bagdādī attaque ailleurs les Karrāmiyya sur le même point : Les Karrāmiyya pensent que certains *Awliyāʾ* sont supérieurs à certains *Anbiyāʾ*, *Uṣūl*, 298.

(2) Abū Manṣūr al-Baġdādī (429/1037) prône le *Takfīr* des Karrāmiyya, *Uṣūl*, 337. Les ouvrages postérieurs dénoncent également les Karrāmiyya : Šahrastānī (548/1153), *Kitāb al-Milal*, 108. Faḫr al-Dīn al-Rāzī (606/1209), *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn*.

VI. ESQUISSE D'UN SCHÉMA D'ÉVOLUTION

1) *La période Tahiride.*

Après les troubles d'origine diverse qui avaient marqué la première période abbasside, puis les problèmes soulevés par le partage du pouvoir entre les deux fils du Calife Hārūn al-Rašīd, la prise en main des provinces orientales par les gouverneurs tahirides, à partir de 205/821, marquait incontestablement une étape nouvelle. En effet, les nouveaux maîtres de l'Iran qui avaient activement participé à la prise de pouvoir du Calife Al-Ma'mūn, puis à diverses opérations antirébellion, pour le compte du pouvoir central, apparaissaient comme les garants d'une stabilité que les provinces iraniennes avaient été loin de connaître depuis de nombreuses décennies. On pouvait donc penser qu'avec la paix retrouvée, les problèmes qui se poseraient ne seraient plus seulement d'ordre militaire mais ressortiraient de plus en plus à l'organisation de la vie quotidienne, sur des bases qui s'accorderaient avec la doctrine musulmane officiellement professée. Or, bien que la conquête date de plus d'un siècle et que la colonisation arabe ait été importante dans certaines zones (Marw, Sistan) il ne semble pas que les conditions sociologiques et religieuses aient subi des changements aussi notables qu'on pourrait l'imaginer. Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, c'est comme si l'Islam était simplement venu se substituer au pouvoir précédent, sans rien changer à la hiérarchie sociale existante, ni même tenter d'obtenir de la population, sur le plan religieux, autre chose que le ralliement formel de ses dirigeants traditionnels (1). C'était évidemment courir le risque de voir cette

(1) Importance continuée des *Dihqān* sous l'Islam, Art. *Iran, Religions*, 45 sqq., De Bruijn. Art. *Dihḳān*, A. Lambton, *E.I.*, 2e éd.

Mais en l'absence d'un relevé hérésiographique systématique prenant en compte les implantations non musulmanes (en ce qui concerne l'Iran une carte religieuse pourrait être dressée à partir des historiens et des géographes notamment), on ne peut guère parler qu'en termes généraux. Cependant, jusqu'au IVe/Xe siècle au moins, paraissent subsister des enclaves non musulmanes importantes, dans les villes (Dualistes et Gens du Livre à Nisapur, Muqaddasī, *op cit.*, 323). *Ta'rīḫ Nīsābūr*, à propos des conversions faites par un Karrāmī, Frye, I, f. 40 a, et Samʿānī,

population non islamisée en profondeur, surtout en milieu rural, tomber, à la moindre sollicitation, dans des déviations extrémistes, musulmanes ou non.

Après l'échec des terribles jacqueries du début du IIIe/IXe siècle (1), on peut penser que c'est à des questions de ce genre qu'un certain nombre de pieux musulmans ont commencé à vouloir répondre. Étant donné le vide musulman des campagnes, les chefs de file de ce courant appartiennent évidemment au milieu urbain et plus particulièrement à la population du *sūq* (petits marchands, petits artisans). Ils n'exercent pas de fonction officielle (*qāḍī*, *ʿādil*, etc.). Ils ont généralement une formation de *fiqh* (hanafite, thawriste ou malikite) et de *ḥadīṯ*. Beaucoup à l'occasion du pèlerinage, se sont attardés en Iraq à la recherche des Traditions. Mais à partir du début du IIIe/IXe siècle, il y a aussi sur place de nombreux Traditionnistes locaux (émigrés d'Iraq ou élèves des maîtres irakiens) (2). Comme leurs prédécesseurs, émules de Ḥasan al-Baṣrī, à la fin du Ier/VIIe siècle, ils n'ont rien à perdre et tout à gagner à l'application rigoureuse des principes islamiques à l'organisation de la vie sociale.

op. cit., *nisba karrāmī*. Des régions entières ne sont islamisées qu'en début de Ve/XIe siècle, Art. *Ghurides*, C. E. Bosworth, 1125, *E.I.*, 2e éd. Barthold semble optimiste lorsqu'il parle de promotion de l'éducation populaire sous les Tahirides, *op. cit.*, 213.

(1) Continuation des mouvements de révolte de la seconde partie du IIe/VIIIe siècle, Art. *Iran*, 117 sqq. Barthold, *op. cit.*, 198 sqq. Certains de ces mouvements ont des partisans jusqu'au IVe/Xe siècle, les Sapīd jāmagān *(mubayyiḍa)*, Barthold, *op. cit.*, 197, 200. Muqaddasī, *op. cit.*, 323. Les Kharidjites demeurent importants jusqu'au milieu du IIIe/IXe siècle, Cl. Cahen, L'*Islam*, 57. Sac de la ville de Bayhaq par Hamza Āḏarak en 213/828, *Taʾriḫ-i-Bayhaq*, Ibn Funduq, 266 sqq., Téhéran.

(2) Pour le IIIe/IXe siècle, nous avons noté d'après le *Taʾrīḫ Nīsābūr* que les Traditionnistes paraissaient constituer une catégorie en expansion au Khurasan. Cas de Isḥāq b. Rāhawayh (238/853), protégé du tahiride ʿAbd Allah, dont la formation est en grande partie extérieure mais qui, après son retour, fait école sur place, Frye, I, f. 9 a. Il est revendiqué à la fois par le Chafiisme (Subkī, *Ṭab.* II, 83) et par le Hanbalisme (Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭab.*, I, 109). Discussion sur son appartenance, H. Halm, *op. cit.*, 42. Cependant, bien que la formation locale soit dorénavant assurée, les Traditionnistes n'en continuent pas moins à voyager : ʿUṯmān b. Saʿīd Abū Saʿīd al-Dārimī de Hérat (280/894) a été l'élève d'Ibn Rāhawayh mais aussi d'Ibn Ḥanbal et de Buwayṭī l'égyptien mort en prison à Bagdad (231/845) durant la persécution mutazilite, H. Halm, *op. cit.*, 77. Subkī, *op. cit.*, II, 302.

Musulmans convaincus, ils s'imposent un mode de vie exemplaire qui les fait considérer comme des ascètes. Mais ce qu'ils pratiquent eux-mêmes, ils le veulent pour les autres et sont donc partisans de la diffusion de leurs positions et de leurs idées à l'échelle la plus large possible. Sur un terrain comme celui du Khurasan, leur action s'exerce donc dans deux directions principales : exhortation de leurs coreligionnaires et conversion d'une population encore largement sous-islamisée (1).

Aḥmad b. Ḥarb (234/848), ascète prédicateur, formateur de disciples dont le père originaire d'Ispahan s'était installé à Nisapur, semble appartenir à cette catégorie de personnages (2). Mais nous avions noté qu'en dehors d'Al-Ḥākim qui semble lui accorder une grande importance, la tradition du Soufisme l'avait presqu'entièrement passé sous silence, évitant de l'intégrer à la liste, confectionnée *a posteriori*, des précurseurs fictifs du Soufisme (3). Cela est sans doute dû à l'opprobre que ladite tradition s'est acharnée à jeter sur le Karramisme et son fondateur Ibn Karrām (255/869), le plus actif des disciples du Maître de Nisapur. En effet, si Aḥmad b. Ḥarb a été l'initiateur d'un courant que nous avons défini comme ascétique et tourné vers des activités de prédication et de conversion, Ibn Karrām semble avoir à la fois, continué dans la même voie et donné au Mouvement des possibilités d'expansion absolument nouvelles

(1) Cette tendance est perceptible dès le début du IIIe/IXe siècle avec la progression de la catégorie des sermonnaires *(wāʿiẓ, muḏakkir)*, Frye, I, 4e et 5e *ṭabaqa*. Elle semble cependant s'appliquer aux disciples d'Ibn Ḥarb plus spécialement qu'à ces autres activistes que sont les *mutaṭawwiʿa* dont l'action s'exerce surtout contre les Kharigites. Les Saffarides font partie à l'origine de ces corps de volontaires, Barthold, *op. cit.*, 216. Il en va de même du mouvement lancé à Nisapur par le *faqīh* malikite Yaḥyā b. Muḥ. al-Ḏuhlī dit Ḥaykan (vers 260/873). Recherchant l'alliance Saffaride, il se révolte contre l'ex-lieutenant tahiride Aḥmad b. ʿAbd Allah al-Ḫuǧistānī mais abandonné par ses alliés hanafites *(maḏhab al-Kūfa)*, il est tué (267/875), Frye, I, f. 18 a. *Kāmil*, année 262 sub *Aḫbār... al-Ḫuǧistānī*. Massignon, *Passion*, I, 216. Bulliet, *the patricians of Nishapur*, 69. Barthold établit une équivalence entre ces corps de *mutaṭawwiʿa* et les *ġāzī* ou *fityān* d'époque un peu plus tardive, *op. cit.*, 215.

(2) Ibn Ḥarb est présenté comme *zāhid* dans le *Taʾrīḫ*, Frye, I, f. 9 b. Mais il forme à la fois des ascètes et des sermonnaires, note 6, p. 30.

(3) Voir discussion et notes 5, p. 19 ; 5, p. 30. Dans la tradition du Soufisme, la première mention d'Ibn Ḥarb remonte au Ve/XIe siècle. En outre, le personnage n'est pas traité en tant que tel, mais de manière indirecte.

en lui ouvrant l'espace rural. La grande différence entre le Maître et le disciple paraît concerner moins la doctrine (bien que nous n'ayons que peu d'éléments sur celle d'Ibn Ḥarb) que les moyens d'action. Le premier, en tant qu'ascète prédicateur, s'adressait à un public non préalablement sélectionné et non réduit à un cercle d'initiés, mais il n'en exerçait pas moins une activité que l'on peut qualifier de sédentaire. Ce n'est plus le cas du second. La nouveauté radicale aurait consisté pour lui et ses partisans à se transformer en propagandistes pérégrinants de l'Islam et à prêcher des foules qui n'étaient plus seulement citadines, mais le plus souvent rurales et non islamisées (1).

Nous n'entendons pas aborder ici les problèmes de doctrine, ni examiner avec précision les points qui ont pu séparer le Karramisme des diverses versions du Sunnisme ou de la Mystique auxquelles il s'est trouvé opposé. C'est en effet le seul aspect de la question sur lequel se sont penchés aussi bien les hérésiographes médiévaux que les analystes modernes. Par contre, peu de choses paraissent avoir été dites sur un autre aspect essentiel, celui de l'organisation du Mouvement. Ibn Karrām ne s'est pas borné à renouveler son auditoire et son champ d'action. Il semble bien avoir été l'initiateur, sinon l'édificateur, d'une organisation qui, après avoir résisté à une dure répression initiale, a su se maintenir dans ses structures, pendant plusieurs siècles. La technique utilisée par le fondateur du Karramisme semble avoir reposé sur deux données fondamentales :

— la mobilité des propagandistes qui rompent avec leur mode de vie antérieur et se consacrent entièrement au Mouvement. Ils mènent de la sorte une vie pérégrinante et assurent éventuellement leur subsistance grâce à la mendicité.

— La création sur le territoire parcouru de points fixes, servant à la fois de relais et de centres de formation pour les

(1) Sur l'extraordinaire succès d'Ibn Karrām de son vivant, le meilleur témoignage est donné par Subkī dans la notice d'un adversaire du Karramisme (Al-Dārimī, *Ṭab.*, II, 302) : Le gouverneur de Sistan craint de mettre à mort Ibn Karrām *(hāba qatlahu)* et se contente de l'exiler, impressionné par sa piété et son ascétisme. En outre, ajoute Subkī, il était parvenu à séduire beaucoup de gens *(iftatana bihi ḫalq kaṯīr) op. cit.*, 305. Sur le caractère rural de son apostolat, art. *Karrāmiyya*, C. E. Bosworth, *E.I.*, IV, 694, 2e éd.

karramites itinérants, de lieux de réunion et de propagande pour les sympathisants. C'était sans doute le rôle assigné aux *ḫānqāh*.

Nous ne pouvons évidemment affirmer que le système dont nous traçons les grandes lignes a été entièrement mis en place du vivant d'Ibn Karrām, faute de recherche historique suffisante. Tant d'originalité dans la conception nous amène cependant à nous poser une question. Ibn Karrām ou ses successeurs ont-ils innové, ou bien ont-ils, au moins partiellement, disposé d'un modèle, éventuellement non musulman? Le modèle musulman paraît en effet peu probable, car, seul l'Ismaélisme, aurait été assez structuré pour rivaliser avec le Karramisme. Mais ce courant chiite ne commence à s'implanter au Khurasan qu'à partir du IVe/Xe siècle (1). En outre, il s'agit d'un mouvement beaucoup trop souterrain et clandestin pour pouvoir se comparer à un Karramisme, foncièrement extraverti. Quant au monachisme chrétien de tendance ascétique, bien représenté au Proche-Orient occidental, il paraît l'être beaucoup moins en Iran. Par contre, la présence du Manichéisme est bien attestée et les pages que les spécialistes de cette religion consacrent à la description de son activité de conversion et de prédication présentent des similitudes frappantes avec ce que nous savons du Karramisme (2). De plus, sur les rapports éventuels du Karramisme et du Manichéisme nous possédons un élément extrêmement curieux qui peut avoir valeur d'indice. Il s'agit

(1) Concernant l'aspect organisationnel du Karramisme nous ne disposons à haute époque que de rares éléments : Sur la question de la rupture avec le monde, Sam'ānī qui se base sur al-Ḥākim rapporte qu'Ibn Karrām, revenu d'une retraite de 5 ans à la Mekke se rend au Sīstān, et y vend tous ses biens, avant de se consacrer à son apostolat itinérant. Abū Ya'qūb (Isḥāq b. Maḥmašād) qui figure dans la même notice est également présenté comme ayant rompu avec le monde *(tārik lil Dunyā)*, *Ansāb*, sub. *Karrāmī*. Sur les *ḫānqāh*, il est difficile de savoir s'ils sont ou non contemporains d'Ibn Karrām. On peut cependant penser avec Massignon (les Karrāmiyya, apôtres mendiants, *Essai*, 260) et Bosworth (la conversion du Ġūr à l'époque de Maḥmūd, art. *Karrāmiyya*) que le mouvement a pratiqué le même type d'apostolat que son fondateur. D'ailleurs nous le verrons, l'insistance de certains de leurs adversaires sur la non-rupture du mode de vie et le non-abandon du métier ne peuvent que confirmer ce point de vue (attitude des Malāmatiyya définie par Sulamī). Sur la mendicité, Muqaddasī : Les Karrāmiyya se caractérisent de quatre manières : la piété *(tuqā)*, l'esprit de parti *('aṣabiyya)*, l'avilissement *(ḏull)* et la mendicité *(kudya) op. cit.*, 41.

(2) Puech, *Manicheisme*, 86 sqq.

d'une information donnée par l'auteur guzganien anonyme de la géographie persane des *Ḥudūd al-ʿĀlam*. Dans un bref passage consacré à la ville de Samarqand, cet auteur signale que les Manichéens possédaient un *ḫānqāh* dans la ville et qu'on les appelait auditeurs *(nagūšak)* (1). Quoique pour le moment, nous ne possédions malheureusement aucun autre élément concret, en dehors de la certitude que les Manichéens œuvraient effectivement dans la même aire géographique que les Karrāmiyya, la coïncidence paraît troublante et la question mérite d'être creusée (2).

Il n'est pas étonnant qu'avec de telles méthodes et en travaillant un terrain presqu'entièrement neuf, les Karrāmiyya aient rapidement retenu l'attention et connu un succès considérable (3). D'ailleurs, leurs prestations publiques, montées comme un spectacle, accompagnées de manifestations de piété et d'ascèse particulièrement outrées et touchant souvent, selon

(1) *Ḥudūd al-ʿĀlam* (composé en 372/982), 107, éd. Téhéran : *we andarvey ḫānagāh-i-Mānaviyān ast ve īšānrā Nagūšak ḫwānand*, signalé in Iran, *religions, E.I.*, IV, 46 2e éd. avec vraisemblablement une erreur sur le sens de *Nagūšak*.

(2) Sur la présence du Manichéisme en Sogdiane à la même époque : Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, chap. *Aḫbar al-Manāniyya* : il y avait à Samarqand environ 500 manichéens. Cependant, bien que certainement d'origine préislamique, les *ḫānqāh* ne relèvent sans doute pas exclusivement du Manichéisme, puisque le mot est employé dans un fragment de psautier persan découvert en Asie centrale dans un contexte qui paraît nestorien, signalé par F. W. Müller, Festsch. Sachau, 215-222, 1915. Par contre, le terme ne paraît pas en rapport avec le Bouddhisme, non plus d'ailleurs que le Karramisme de la première époque. Né dans un contexte géographique extérieur à cette religion (demeurée vivante surtout à partir de la Bactriane) le Karramisme ne pénètre les territoires Bouddhiques qu'avec les Ghaznevides c.-à-d. presque 2 siècles après sa fondation. Remarques générales sur les influences non musulmanes sur la mystique musulmane, M. Molé, *Les Mystiques musulmans* 7-8. A noter que les Karrāmiyya auraient également disposé de *madrasa*, Massignon, *Essai*, 318. C. E. Bosworth, *The rise of the Karramiyya, Muslim World* 1960. On ne sait s'il s'agit d'établissements distincts des précédents ou d'un simple double emploi terminologique.

(3) Succès du vivant d'Ibn Karrām : D'abord au Khurasan, malgré son incarcération sous les 2 derniers Tahirides, *Ṭāhir* b. ʿAbd Allah (230/844 - 248/862) et Muḥ. b. Ṭāhir (248/862 - 250/873). Succès à Jérusalem où il meurt en 255/869 et où plus d'un siècle après sa mort subsiste, au témoignage de Muqaddasī (*op. cit.*, 179, 182), un centre important de Karramisme. Après la mort de son fondateur, persistance et essor du Mouvement sur le terrain même où s'était exercée la répression et sur de nouveaux territoires (Ġūr, possessions indiennes), C. E. Bosworth, *Karrāmiyya, E.I.*, IV, 696, 2e éd.

leurs adversaires, à l'exhibitionnisme, étaient de nature à frapper les esprits et à gagner des sympathisants. Ainsi, au lieu de considérer l'ascèse comme un objectif individuel que l'on recherche en soi et pour soi, les Karrāmiyya lui auraient assigné un rôle instrumental et en auraient fait un moyen d'action (1).

Il est certain qu'un activisme aussi intense et aussi peu sélectif dans le choix de l'auditoire ne pouvait manquer d'émouvoir les autorités et de susciter leur suspicion. Certes, on sait que dans une cour calquée sur le modèle bagdadien, malgré leur goût pour la poésie et les belles lettres, les Tahirides protégeaient aussi des hommes de religion et notamment des Traditionnistes (2). Mais ces personnages, hommes de cour et d'enseignement souvent partisans d'un ascétisme modéré, semblent surtout avoir servi de caution religieuse au régime.

Contrairement aux Karramites, ils paraissent avoir su se cantonner dans leur rôle et éviter de frayer avec la populace, fût-ce pour l'exhorter (3). On comprend que dans ces conditions, Ibn Karrām n'ait pas été directement inculpé de trouble à l'ordre public mais qu'il se soit trouvé suffisamment de Docteurs complaisants pour le condamner sur des points de doctrine (4).

(1) Sur la mise en scène des séances d'exhortation publique : Estrade de briques crues *(libn)* recouverte de fourrure *(farw)* sur laquelle s'assoit l'orateur entouré de ses compagnons *(Kāna maʿahu ǧamāʿa min al-Fuqarā)* coiffé d'une *Qalansuwa* blanche, vêtu d'une peau de mouton fraîchement écorchée *(mask ḍaʾn)*, tannée mais non cousue. Subkī rapporte la description d'Al-Ḥākim, *Ṭab.*, II, 304 ; Trad. Massignon, *Essai*, 260. Sur l'utilisation du *zuhd* comme moyen d'action, Samʿānī, *Ansab*, nisba *Bārūsī*, voir *infra*. Selon leurs adversaires, les Karrāmiyya pratiquent de pseudo-charismes *(Karāmāt)*, C. E. Bosworth, *The rise of the Karramiyya, Muslim World*, 1960 (accusation de *Ḥasanak* devant Maḥmūd le ghaznevide).

(2) Sur l'aspect événementiel et culturel de la période tahiride, thèse inédite de Mongi Kaabi, *Les Tahirides, leur histoire, leur activité littéraire et les poètes de leur entourage*, Paris, 1970. Sur la protection accordée aux Traditionnistes, cas d'Isḥāq b. Rāhawayh (note 2, p. 47). Il faut signaler que la persécution mutazilite de la 1re moitié du IIIe/IXe siècle ne semble pas avoir touché le domaine tahiride.

(3) Tout comme à Bagdad, s'était sans doute constituée une *Ḥāṣṣa* locale dont les Karrāmiyya primitifs auraient menacé l'équilibre en entraînant à leur suite une masse de gens relevant de la *ʿĀmma*. Ainsi pourrait se comprendre le terme de *ḏull* (avilissement) utilisé par Muqaddasī pour caractériser les Karrāmiyya, note 1, p. 50. Baġdādī accuse la *Ḥāṣṣa* des Karrāmiyya d'adhérer à des positions doctrinales qu'ils ne divulguent pas à la masse de leurs adhérents *ʿĀwāmm, Uṣūl*, 341.

(4) Parmi les chefs d'accusation généralement retenus figure : la prétention à l'inspiration privée *(ilhām)* : On était divisé à son sujet : certains croyaient en

Très tôt en effet, alors que le Karramisme, quoique persécuté, était en plein essor, des oppositions extrêmement violentes se sont manifestées à son encontre. Les positions antikarramites du Traditionnisme pseudochafiite sont bien connues (1). Il n'en va pas de même de celles d'une tendance ascétique qui apparaît dans le courant du IIIe/IXe siècle et dont on peut se demander si elle est née, historiquement, dans un contexte parallèle au Karramisme et indépendamment de lui, ou si, au contraire, elle se serait développée en réaction et constituant, en quelque sorte, une riposte contre lui. Étant donné le confusionnisme qui sévit en matière d'histoire de la mystique primitive, nous ne disposons pour le moment que de fort peu d'éléments de nature à nous permettre de caractériser la situation. Cependant, si nous en revenons à Al-Ḥākim, nous constatons que pour cette période du IIIe/IXe siècle, il distingue effectivement deux courants, celui des disciples d'Ibn Ḥarb dont relève le Karramisme et celui des disciples de Abū Ḥafṣ. A ces indications sommaires, un passage des *Ansāb* de Samʿānī ajoute des précisions importantes, à la fois sur le fonctionnement du Karramisme du vivant de son fondateur et sur la position des ascètes qui le combattent :

« Nisba *Bārūsī* : Bārūs, village situé à proximité de Nīsābūr. En est originaire Abū al-Ḥasan Sālim b. al-Ḥasan al-Bārūsī. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī le mentionne dans le *Taʾrīḫ al-Ṣūfiyya* c'est un des anciens *šayḫ* de Nīsābūr. Il a été le maître de Ḥamdūn Qaṣṣār (qui relève selon Al-Ḥākim de la tendance d'Abū Ḥafṣ). Ses prières étaient exaucées. Al-Sulamī rapporte d'après son grand-père, Abū ʿAmr b. Muḥammad (Ismāʿīl b. Nuǧayd, 366/977) : Sālim b. al-Ḥasan alla voir Muḥammad b.

lui, d'autres le critiquaient. On le fit comparaître en des séances où on lui demanda de s'expliquer. Il déclara être inspiré par Dieu. Alors l'Émir Muḥ. b. Ṭāhir le fit mettre en prison pendant un certain temps, Subkī, *Ṭab.*, II, 304. On considère également souvent que les positions des Karrāmiyya sur la licéité du double imamat ont été cause des poursuites engagées contre eux, H. Laoust, *Schismes*, 122. Mais Bosworth pense que c'est surtout leur activisme et ses conséquences sociales qui sont à la base de la répression tahiride, *Karrāmiyya*, 694.

(1) La relation la plus détaillée sur la vie d'Ibn Karrām est donnée par Subkī en marge de la biographie du Traditionniste de Herat ʿUṯmān b. Saʿīd Abū Saʿīd al-Dārimī (280/894), (*Ṭab.*, II, 302) considéré par H. Halm (*op. cit.*, 77) comme un pseudo-chafiite c.-à-d. relevant de la tradition irakienne et non égyptienne.

Karrām qui lui demanda : que penses-tu de mes disciples? Il répondit : si la concupiscence qui les dévore intérieurement apparaissait au dehors *(Law kānat al-riġba allatī fī bawāṭinihim ʿalā ẓawāhirihim)* et si l'ascèse qu'ils affectent extérieurement, ils la pratiquaient à l'intérieur d'eux-mêmes *(wa al-Zuhd alladī ʿalā ẓawāhirihim fī bawāṭinihim)* ce seraient des hommes dignes de ce nom *(lakānū riġālan)*. Puis il ajouta : je constate qu'ils font beaucoup de prières, beaucoup de jeûnes, beaucoup d'actes d'humilité *(ḫušūʿ)*, mais je ne vois pas sur eux la lumière de l'Islam (1) ». Ce passage confirme l'aspect extravagant volontiers extraverti du Karramisme. Mais il sous-entend aussi que ceux qui faisaient de tels reproches devaient adopter une attitude contraire, pratiquer un ascétisme socialement tolérable et ne débouchant pas sur une attitude de rupture. C'est effectivement ce qui semble se dégager des éléments qu'on peut recueillir sur ce courant antikarramite chez un auteur comme Sulamī. C'est dans la brève épître intitulée *Risāla al-Malāmatiyya* que Sulamī s'exprime le plus clairement à ce sujet (2). Les disciples de Abū Ḥafṣ et Ḥamdūn Qaṣṣār sont désignés par le terme générique de Malāmatiyya qui continuera par la suite à désigner cette tendance, au sein même du Soufisme, avant que n'apparaissent les déviations du Qalandarisme (3). Dans cette *Risāla*, le discours explicite ne met en scène que le Malamatisme, présenté comme la tendance khurasanienne par excellence et le Soufisme d'obédience irakienne. Le Karramisme est complètement passé sous silence. Pour le IVe/Xe siècle, une telle confrontation peut être considérée comme valable, du point de vue historique, puisque l'implantation du Soufisme au Khurasan date précisément de ce siècle (encore que le tableau soit évidemment incomplet du fait de l'absence du Karramisme). Pour le IIIe/IXe siècle par contre, le parallèle ne tient pas puisque le seul interlocuteur du mouvement désigné par Sulamī, comme Malamatisme, ne

(1) Samʿānī, *Ansāb*, nisba *Bārūsī*, II, 32 Hayderabad.

(2) Abū al-ʿAlā' ʿAfīfī, *Al-Malāmatiyya wa al-Ṣūfiyya wa al-Futuwwa*, Caire, 1945. Cette étude contient la *Risāla al-Malāmatiyya* de Sulamī, 86-120.

(3) J. S. Trimingham expose le point de vue classique dans *The Sufi Orders in Islam*, chap. *Sufis, Malamatis and Qalandaris*, 264-269. M. Molé *op. cit.*, 12. Art. *Ḳalandar, Ḳalandariyya*, T. Yazici, *E.I.*, 2e éd.

pouvait être que le Karramisme. Cependant, bien que l'interlocuteur véritable ne soit pas toujours désigné, cela ne nous empêche pas de tenter de caractériser le courant mystique khurasanien qui s'est affirmé successivement contre le Karramisme puis à en croire Sulamī, contre le Soufisme.

Sans entrer dans le détail d'une doctrine dont Abū al-'Alā' 'Afīfī a donné dans sa préface à la *Risāla al-Malāmatiyya* une analyse assez complète au plan des idées, nous nous contenterons de souligner certains aspects sociohistoriques en nous demandant notamment, en quoi et pourquoi, le Malamatisme s'est toujours si violemment opposé au Karramisme. Comme nous l'avons précédemment laissé entendre, nous ne pensons pas qu'en l'occurrence les raisons purement idéologiques soient primordiales. Il nous semble plutôt qu'au-delà de la rivalité naturelle qui peut intervenir entre deux mouvements, œuvrant sur le même terrain, ce sont les divergences sur le rôle de l'ascétisme dans la société qui ont nourri un ressentiment aussi durable et aussi bien partagé (1).

Né à Nīsāpūr dans le courant du IIIe/IXe siècle, probablement à l'époque tahiride, le Malamatisme est un mouvement essentiellement urbain et qui le demeurera, groupé autour de maîtres sédentaires, issus du milieu des petits métiers du Bazar de Nisapur (2). Musulmans convaincus et même piétistes, contrairement à leurs rivaux karramites, l'ascèse est pour les Malamatis une affaire personnelle et les tentations du prosélytisme ne paraissent pas les toucher. Leur principe de base pourrait se définir comme la recherche de la non-différence, autrement dit du conformisme apparent, au plan social et politique. Leur force

(1) Si les Karrāmiyya ont été en butte aux attaques de nombreux adversaires ils ont su en maintes occasions leur rendre la pareille. A l'époque ghaznevide, attitude d'Abū Bakr Muḥammad le *ra'īs karrāmī* de Nisapur qui, jusqu'à sa destitution par Maḥmūd, fit régner la terreur dans la ville. Il exerce la charge de *ra'īs* de 398/1007 à 410/1019 et meurt en 421/1030. C. E. Bosworth : *The Ghaznavids*, 187, 188 (Beyrouth, 1973) et *The Rise of the Karramiyya*.

(2) La *nisba* des Malamatis de la première génération est particulièrement significative à ce sujet : Abū Ḥafṣ *al-Ḥaddād* (le forgeron), Ḥamdūn *al-Qaṣṣār* (le boucher). Les dénominations en rapport avec l'ascèse, sans mention de métier, n'apparaissent qu'à la deuxième génération : Abū 'Uṯmān *al-zāhid* (l'ascète) *al-wā'iẓ* (le sermonnaire), Frye, I, ff. 13 b, 21 b, 22 b.

serait de ne rien laisser paraître à l'extérieur de ce qu'ils sont en réalité, selon Sulamī, des Mystiques qui, aussi bien que les Soufis atteignent les sommets de la Proximité *(qurb)*, de l'Union *(ǧam')* et sont gratifiés de charismes *(karāmāt)* (1). Sulamī qui se situe dans une optique concurrentielle avec le Soufisme et veut à tout prix prouver la supériorité de ses compatriotes exagère sans doute un peu, car des personnages comme Abū Ḥafṣ et ses émules paraissent plus proches de l'ascétisme élémentaire que de la mystique spéculative. Il y a sans doute en partie, systématisation et théorisation *a posteriori*. Dans ce courant il n'est donc pas question de se signaler à l'attention en pratiquant un ascétisme spectaculaire ou en modifiant son comportement extérieur. Sulamī insiste beaucoup sur la nécessité de conserver l'anonymat vestimentaire (2). On ne saurait non plus rompre avec son mode de vie habituel en abandonnant son métier. Sulamī emploie à ce propos une formule que le Hanbalisme le plus strict n'aurait pas renié :

« 'Abd Allah le barbier demanda à Ḥamdūn Qaṣṣār : Serai-je tenu d'abandonner mon métier? il lui répondit : conserve ton gagne-pain, je préfère qu'on te nomme 'Abd Allah le barbier, plutôt que 'Abd Allah l'initié *('ārif)* ou 'Abd Allah l'ascète

(1) *Risāla*, 87 : *zayyana Allahu bawāṭinahum bi anwā' al-Karāmāt* (...) *wa taḥaqqaqū fī sirr al-sirr fī ma'ānī al-ǧam'* (...) *wa lam yu'attir min ḥāl al-dunuww wa al-qurb 'alā ẓāhirihi šay'* : Dieu a orné leur intériorité de toutes sortes de charismes (...) Dans le Saints des Saints (Secrets des Secrets) ils ont réalisé le sens de l'Union... Mais, rien de l'État du rapprochement et de la proximité n'a transparu sur son extériorité (celle du *malamātī*).

(2) Nette prise de position contre un ascétisme extraverti : Le pire compagnon de l'homme c'est son *nusk* (dévotion extérieure), *Risāla*, 94. La plupart de leurs maîtres désapprouvèrent le fait que l'on se rende célèbre par des actes de dévotion *(al-išhār bil-'ibādāt)* : jeûne et silence prolongé, litanies faites ostensiblement, *op. cit.*, 109. Ils se refusèrent à être servis, glorifiés et à être l'objet de visites pieuses *(yuqṣadūna)*, *op. cit.*, 115. — Sur la tenue vestimentaire : Leurs Maîtres aimaient à revêtir l'habit des *šuṭṭār*, nom donné parfois aux *fityān* populaires (Art. *Futuwwa*, Cl. Cahen, *E.I.* 983, 2e éd.) ; à entendre ici sans doute au sens d'habit du Commun *op. cit.*, 101. Abū Ḥafṣ, quand il rentrait chez lui, revêtait la *muraqqa'a*, le froc de laine *(ṣūf)* et les autres habits des mystiques *(qawm)* mais, lorsqu'il sortait, il mettait l'habit des gens de marché *(Ahl al-Sūq)*, *op. cit.*, 108. Leur principe est de ne pas modifier la tenue vestimentaire *(tark taġyīr al-libās)*, *op. cit.*, 113. A noter que toutes les attitudes rejetées ici sont prônées par le Karramisme, voir notes 1, p. 50 ; 1, p. 52 et le passage donné par Sam'ānī, *op. cit.*, sub. *Bārūsī*.

(zāhid) »(1). En dehors des déplacements que tout musulman est amené à faire durant sa vie (pèlerinage, visite de tombes), l'errance et les pérégrinations sont proscrites. L'itinéraire obligatoire est exclusivement intérieur. Quant au terme de *Malāma* (blâme) qui spécifie le Mouvement, il ne réfère nullement comme dans les déviations ultérieures du Qalandarisme, au blâme encouru par des mystiques qui usent à dessein de la provocation socio-religieuse. Le blâme est seulement celui que les Malamatis se lancent à eux-mêmes et dont ils font état en public, en considérant que leur âme *(nafs)* est toujours à blâmer quel que soit l'État *(ḥāl)* atteint par elle (2). Il va sans dire que pour un tel Mouvement l'expression publique est strictement limitée et le *waʿẓ* destiné à un auditoire indifférencié, strictement proscrit, du moins au IIIe/IXe siècle, car ensuite, l'influence du Soufisme se fera sentir en la matière. Un tel parti pris de discrétion dans les manifestations extérieures devait évidemment se répercuter

(1) Histoire du barbier, *Risāla*, 94. Sur la non-rupture du mode de vie : Quant à leur comportement extérieur *(ḫilq)* ils sont avec les gens *(hum maʿa al-ḫalq)* et, tout comme eux, vont sur le marché et gagnent leur vie *(wa lā yufāriqūnahum fī aswāqihim wa makāsibihim)*, *op. cit.*, 91. Sur le problème de la mendicité *(suʾāl)* des divergences apparaissent. Elles résultent peut-être d'une variation des attitudes entre les premiers Malamatis qui vivaient d'un métier rattaché au *sūq* et leurs successeurs qui auraient vécu de leur mystique : un disciple non précisé d'Abū Ḥafṣ déclare qu'il convient de gagner sa vie sur le marché *(ilzām al-sūq wa-l-kasb)*, puis de tout donner aux pauvres et de mendier pour soi afin de se faire accuser d'avidité *(šarah)*, *op. cit.*, 101. Cette attitude qui frise la provocation sociale paraît refléter une étape ultérieure du Malamatisme. Quant au *tawakkul*, dans la conception présentée par Sulamī au nom du Malamatisme, il ne paraît pas contradictoire avec le *kasb*, dans la mesure où l'on est toujours capable de discerner la véritable provenance de ce que l'on reçoit, *op. cit.*, 117.

(2) Proscription des voyages : Abū Ḥafṣ désapprouvait les déplacements autres que ceux accomplis pour le pèlerinage, *(ḥaǧǧ)*, les expéditions frontalières *(ġazw)*, la visite d'un Maître, ou la recherche de la science, *op. cit.*, 94. Sur l'itinéraire intérieur : Celui à qui il a été donné de trouver la voie en restant là ou il se trouve *(man futiḥa ʿalayhi al-ṭarīq fī-l-maqām)* doit abandonner la route *(fa sayruhu tark lil ṭarīq)*, *op. cit.*, 94. — Sur le blâme de soi-même : Ils ont pour principe de minimiser leurs propres actes d'obéissance *(taṣġīr al-Ṭāʿāt)*, *op. cit.*, 105. Tout acte d'obéissance que l'on approuve est nul *(bāṭil)*, *op. cit.*, 110. Il faut que l'on soit l'adversaire de soi-même et que l'on ne se satisfasse d'aucun *ḥāl* (état) *(al-insān yaǧibu an yakūna ḫaṣman ʿalā nafsihi)* *op. cit.*, 111. (Les Malamatis) se blâment eux-mêmes, à propos de tous les actes de dévotion et font état en public de leurs turpitudes *(aẓharū lil ḫalq qabāʾiḥ mā hum fīhi)*... alors, on les blâme sur leur apparence, *op. cit.*, 89. Enfin, les Malamatis doivent éviter de goûter au plaisir que procurent les actes d'obéissance *(Ṭaʿm al-ʿibāda)*, *op. cit.*, 97.

au niveau du recrutement. Étant donné la nécessité affirmée par Sulamī de ne pas divulguer les secrets de Dieu à des profanes non préparés à les entendre, ce recrutement ne pouvait être que de type limité, sélectionniste et élitiste (1). L'organisation du Mouvement ne pouvait donc, en aucun cas, se comparer à celle du Karramisme. En réalité, elle paraît s'être limitée à des cercles d'initiés ou de postulants *(murīdūn)* réunis autour d'un Maître, dans un local privé, un *masǧid* et peut-être un peu plus tard dans l'enceinte d'un *ḫānqāh* (2). C'est en tout cas par extrapolation que l'on est amené à parler d'organisation, car il ne semble avoir existé d'autre structure interne, que celle des relations personnelles que les différents Maîtres entretenaient entre eux.

On conçoit qu'un courant aussi soucieux de préserver les apparences sociales et de cantonner les manifestations de son

(1) Nous avions déjà noté à partir du *Ta'rīḫ* que les disciples d'Abū Ḥafṣ, contrairement à ceux d'Ibn Ḥarb, paraissaient se caractériser par l'absence d'activité sermonnaire. Nous en trouvons confirmation dans la *Risāla* : La plupart de leurs Maîtres répugnaient à tenir des séances publiques *(al-qu'ūd lil-nās)* pour avertir et exhorter *('alā waǧh al-taḏkīr wa-l maw'iẓa) op. cit.*, 109. Cette abstention va même jusqu'à éviter de débattre (même en cercle restreint) des allusions et des points subtils en matière de mystique *(tark al-kalām fī daqā'iq al-'ulūm wa-l-išārāt) op. cit.*, 116. Mais une évolution paraît se dessiner avec la deuxième génération des Malamatis : Abū 'Uṯmān qui est d'ailleurs appelé *al-wā'iẓ* aurait demandé à Abū Ḥafṣ l'autorisation de tenir séance publique, Kālābādī, *Ta'arruf*, chap. 65. Ensuite, l'influence des Bagdadiens semble avoir favorisé l'expression mystique, mais sans jamais égaler l'activité des Karrāmiyya en la matière. Au Ve/XIe siècle, le Soufi Abū Sa'īd (440/1049) fera encore scandale en prêchant en public, en persan et en pratiquant un recrutement à large échelle, Art. *Abū Sa'īd*, H. Ritter, *E.I.*, 2e éd. Biographie traduite par M. Achena, *Les étapes mystiques du shaykh Abū Sa'id*, Paris, 1974. Sur la réputation des Bagdadiens en matière d'expression mystique, un passage significatif de la *Risāla*. On demande à Abū Ḥafṣ : Pourquoi ne parlez-vous pas comme le font les Bagdadiens ? *(mā bālukum lā tatakallamūna kamā yatakallamu al-Baġdādiyyūn)* Pourquoi avez-vous choisi le silence ? *(ṣamt)*, *op. cit.*, 112. Sur le caractère initiatique du Malamatisme : Ils ont pour principe de s'abstenir de parler de la science *('ilm)* et de ne pas divulguer les secrets de Dieu à ceux qui n'y sont pas initiés. *(tark (...) iẓhār 'asrār Allah 'inda ġayr ahlihi)*, *op. cit.*, 112. Dans ces conditions, il est évidemment interdit de faire état des charismes *(karāmāt)* et prodiges *(āyāt)* dont on a été l'objet, *op. cit.*, 117.

(2) Sur la différence des méthodes de formation des *murīd* préconisées par différents Maîtres malamatis, *op. cit.*, 103. En ce qui concerne les lieux de réunion, les premiers Malamatis semblent avoir exercé dans des locaux privés. Abū 'Uṯmān aurait bénéficié d'un *masǧid*, Frye, I, f. 22 a-b. Sulamī lui-même, (petit-fils d'Ismā'īl b. Nuǧayd, Malamati du IVe/Xe siècle) a bénéficié d'un *ḫānqāh* appelé aussi *duwayra*, Frye, II, f. 82 a, III, f. 6 a.

ascétisme dans un climat de semi-clandestinité n'ait, en aucune façon, inquiété le pouvoir et n'ait fait l'objet d'aucune répression. On peut se demander cependant si cette attitude a été adoptée seulement pour éviter un sort pareil à celui du Karramisme ou si elle se rattache à des raisons plus complexes. Il faut remarquer en effet que Sulamī s'attache à lier le Malamatisme à la notion de *Futuwwa* (1). Pourrait-on supposer que cet aspect initiatique et souterrain soit en partie calqué sur un modèle d'organisation de type corporatif qui aurait existé dans le milieu marchand et artisanal des villes khurasaniennes, en particulier dans les associations de métiers et les compagnonnages? La question mérite au moins d'être posée (2).

(1) Sulamī auteur d'un *Kitāb al-Futuwwa*, Sezgin, I, 673, traite souvent de la question. Si on ne peut nier l'importance du phénomène, encore faudrait-il tenter de démêler ce qui ressortit à l'ordre historique et ce qui relève de la réinterprétation. Concernant les rapports de l'école ascétique locale et de la *futuwwa* tels que les présente Sulamī : Abū Ḥafṣ est opposé aux Bagdadiens de l'école de Ǧunayd dans une joute sur le problème de la *futuwwa*. Le champion khurasanien l'emporte, de l'aveu même de Ǧunayd, Sulami, *Ṭab. al-Ṣūfiyya*, nos 15, 118. Dans la *Risāla al-Malāmatiyya*, de nombreuses allusions directes ou indirectes à la *futuwwa* ont été relevées par ʿAfīfī, 24-29. Définition des vertus de la *futuwwa*, *Risāla*, 92. Selon Abū Ḥafṣ, les *murīd* de sa tendance possèdent toutes les qualités de la *ruǧūliyya*, *op. cit.*, 88. Un propos d'Abū Ḥafṣ à ʿAbd Allah al-Ḥaǧǧām : Si tu es un véritable *fatā*, au jour de ta mort, ta maison sera un exemple *(mawʿiẓa)* pour les *fityān*, *op. cit.*, 118. Dans le passage sur les Malamatis qui adoptent l'habit des *šuṭṭār*, il y a peut-être encore une allusion à la *futuwwa*, *op. cit.*, 101, note 2, p. 56. A noter enfin que dans le passage de Sulamī rapporté par Samʿānī on dénie aux Karrāmiyya la qualité de *riǧāl*, *Ansāb*, sub *Bārūsī*.

(2) Sur la question générale de la *futuwwa* primitive, Cl. Cahen *art. cit.*, *E.I.*, pour les périodes postérieures, Fr. Taeschner, *Futuwwa*, *E.I.*, 2e éd. Sur Nisapur, Bulliet, *Patricians*, 43-45 (traite plus précisément du ve/xie siècle). A noter que dans une anecdote rapportée par Huǧwīrī, Ḥamdūn Qaṣṣār est confronté avec *Nūḥ* le chef des *Fityān ʿayyārūn* de Nisapur. Ils comparent la nature de leur *futuwwa* respective et la confrontation tourne évidemment à l'avantage de Ḥamdūn, signalé par ʿAfīfī, 40, d'après Huǧwīrī, *Kašf*, 183. L'existence de groupements de *fityān* peut-être en liaison avec les *mutaṭawwiʿa* antikharigites et les *ġuzāt* frontaliers paraît attestée à Nisapur, mais n'a pas encore fait l'objet d'une étude sociohistorique précise. Pour le début du ive/xe siècle, on trouve un cas précis de *futuwwa* dans le *Taʾrīḫ Nīsābūr* : ʿAbd al-Wāḥīd b. Muḥ. Abū Hāšim chef des Āl Hānīʾ s'est occupé de *futuwwa* et en est devenu le principal représentant dans notre ville *(ṣāra awḥad ahl baladinā fīha)*, Frye, I, f. 32 a. En ce qui concerne les Malamatis, il paraît en tout cas difficile d'admettre que ces ascètes issus des milieux marchands de Nisapur aient adhéré à un type de *futuwwa* qui soit indépendant de toute organisation préexistante dans leur milieu. Cl. Cahen, discussion sur la *Futuwwa* et les Organ. professionnelles, *Islam*, 121-126.

2) *La période samanide.*

Pour en revenir au cours général de l'évolution historique, après la dissolution du pouvoir tahiride au milieu du IIIe/IXe siècle, l'intermède saffaride apparaît trop bref et trop mouvementé pour apporter un changement dans la situation des tendances en présence, dans le domaine ascétique et mystique. Tout au plus peut-on supposer que sous les Saffarides (247/861-287/900), le joug de la répression s'allège sur le Karramisme, sans pour autant bien sûr désarmer ses rivaux (1). C'est seulement avec la dynastie suivante que vont se produire des faits nouveaux et se dessiner une évolution qui paraît décisive. En effet la fin du siècle est samanide. Installés depuis 250/864 en Transoxiane à titre de gouverneurs locaux, les Samanides prendront le Khurasan aux Saffarides à la fin du siècle (prise de Nisapur en 286/899) et le garderont pendant presqu'un siècle.

Dès l'époque du deuxième Émir, Ismā'īl b. Aḥmad (280/893-295/907), se dessine une politique particulièrement active. Au plan extérieur notamment, le souverain s'emploie à élargir son domaine, à l'ouest sur les dynasties chiites du Tabaristan, au nord et à l'est sur les Turcs encore peu islamisés de la zone de Talas (2). Cet expansionisme territorial n'avait rien d'original, mais il est remarquable de constater qu'après les inévitables razzias des lendemains de victoire (butin saisi à Talas), les

(1) Le Mouvement qui sort d'une période de répression (Ibn Karrām, expulsé de Nisapur en 251/861, meurt à Jérusalem 4 ans plus tard) ne constitue certainement pas encore un élément majeur dans la vie socioidéologique de la capitale tahiride lorsque celle-ci est prise par le saffaride Ya'qūb en 259/873 (le mouvement a vraisemblablement mieux résisté en zone rurale). Cependant, on sait que la période suivante (jusqu'à l'instauration du pouvoir samanide en 286/899) a été favorable à la montée de divers activismes : Agitation des *'ayyārūn* locaux, (*Kāmil*, année 262) et celle des *mutaṭawwi'a* sous la conduite du *faqīh* malikite *Ḥaykān* (260/873-267/875), voir note 1, p. 48. Enfin, concernant l'activité de la classe ascétique (*Kāmil*, année 262, *ḏikr qatl al-Ḫuǧistānī*) une anecdote met en scène le groupe d'Abū Ḥafṣ : Lorsqu'en 268/876, Aḥmad al-Ḫuǧistānī veut faire payer à la ville sa trahison de l'année précédente en prélevant sur elle un tribut exorbitant, notables et marchands se terrent. La population en est réduite à demander à Abū 'Uṯmān (Ḥīrī) et aux autres disciples d'Abū Ḥafṣ al-zāhid de prier pour le salut de la ville. Selon Ibn al-Aṯīr, leur appel est entendu puisque Ḫuǧistānī est assassiné le lendemain.

(2) Art. Ismā'īl b. Aḥmad, C. E. Bosworth, *E.I.*, 2e éd.

conquêtes effectuées se prolongent, non seulement par une intégration administrative, mais aussi par une action en profondeur d'islamisation des populations. Y a-t-il eu politique systématique ou seulement champ libre, laissé aux activistes piétistes, qui, de la sorte, se seraient peu à peu substitués aux *ġāzī* du début de période (1)? Nous ne possédons que peu d'éléments sur cette question (2) et ne pouvons que nous borner à enregistrer les constatations faites par un auteur comme Muqaddasī, au milieu du IVe/Xe siècle. A l'en croire, deux mouvements auraient été particulièrement actifs :

— Les Chafiites, héritiers des *mutaṭawwi'a* malikites d'époque tahiride et saffaride, ou représentants de la tendance égyptienne introduite au Khurasan et en Transoxiane au début du IVe/Xe siècle. Leur présence est attestée aussi bien à l'intérieur (régions de Nisapur et Buḫārā) que dans les territoires de la nouvelle frontière (Šāš, Īlāq) (3).

— Les Karrāmiyya hanafites dont le développement paraît dorénavant ne plus soulever d'obstacle au niveau officiel. Ils semblent avoir fortifié leurs anciennes implantations khurasaniennes et transoxianaises (Herat, Nisapur, Samarqand, Ğūzğān, ġaršistān) aussi bien que gagné des territoires nouveaux. En

(1) Au cours du IVe/Xe siècle, les *ġāzī* sans emploi servent souvent de masse de manœuvre : en 318/930, ils participent à une révolte contre l'Émir Naṣr (301/914-331/942), Barthold, *op. cit.*, 242. Sous le régne de Mansur I (350/961 - 366/976), 20000 *ġāzī* khurasaniens se dirigent vers Rayy pour aller, disent-ils, combattre les Byzantins. Le buyide Rukn al-Dawla y voit une manœuvre samanide, il les défait et leur fait rebrousser chemin, C. E. Bosworth, *The Ghaznavids* 167. Enfin Maḥmūd le ghaznevide les utilisera abondamment pour ses expéditions indiennes, C. E. Bosworth, *op. cit.*, 114. Art. Ġāzī, I. Melikoff, *E.I.*, 2e éd.

(2) Le fait que l'Émir Ismā'īl ait converti en mosquée la principale église de Talas (C. E. Bosworth, art. *Ismā'īl b. Aḥmad*) paraît insuffisant pour parler de politique systématique. Constatation de Barthold (*op. cit.*, 255) sur le manque d'informations concernant cette période. En outre, on sait que les Samanides, en matière de religion, n'ont fait preuve d'aucun fanatisme particulier à l'égard des non musulmans (présence attestée de zoroastriens, manichéens, et nestoriens). Le seul épisode ayant débouché sur une persécution est en rapport avec la protection apportée par l'Émir Naṣr à l'Ismaélisme : Éxécution des *du'āt* et abdication de Naṣr, Barthold *op. cit.*, 242-244. Aucun autre mouvement musulman ne paraît avoir été inquiété officiellement.

(3) Importance des Šaf'awiyya au milieu du IVe/Xe siècle, note 1, p. 43. Sur l'introduction du Chaflisme de tendance égyptienne en Iran, H. Halm, *op. cit.*, 42 sqq.

effet, ils sont dorénavant présents dans des zones aussi excentriques qu'opposées : à l'est, dans le pays turc mal islamisé du Farġāna, à l'ouest dans les régions, en partie, chiites du Ğurğān et du Ṭabaristān. Leur action consiste donc, comme par le passé, à islamiser des populations fraîchement conquises ou mal assimilées. Mais elle s'exerce également dans un sens violemment antichiite qui ne peut que rejoindre le cours de la politique officielle, après l'abdication de l'Émir Naṣr (331/942). On peut donc se demander (à titre d'hypothèse, étant donné l'absence d'éléments concrets à ce sujet) si l'activisme de la secte n'aurait pas été utilisé par le pouvoir. Il est certain,en tout cas, que c'est à l'époque samanide que se sont forgées les bases de la puissance des Karrāmiyya. Le témoignage de Muqaddasī est capital sur ce point. La protection officielle que les Ghaznevides accorderont au Mouvement, à partir de la fin du IVe/Xe siècle, ne serait donc venue que confirmer un état de fait et accroître une emprise déjà bien assurée (1).

Dans le domaine mystique plus proprement dit, c'est également de l'époque samanide et plus précisément du début du IVe/Xe siècle, que paraît dater l'implantation d'une tendance, à à la fois nouvelle et d'obédience extérieure. Il s'agit du Soufisme irakien (2). Dans le *Ta'rīḫ Nīsābūr* qui nous sert de référence fondamentale, alors que pour les IIe/VIIIe et IIIe/IXe siècles, Al-Ḥākim avait cité de nombreux *zuhhād* et *'ubbād*, le premier personnage présenté, comme *Ṣūfī*, est, nous l'avons indiqué, Abū Bakr al-Wāsiṭī mort à Marw après 320/930. Bien que par son père originaire de la vallée du Farġāna (il est d'ailleurs souvent appelé Ibn al-Farġānī), il aurait été élevé en Iraq et, d'après Massignon, se rattacherait au Hallagisme (3).

(1) Sur le détail des implantations karramites d'après Muqaddasī, voir la partie consacrée à cet auteur. Sur la lutte antichiite des Karrāmiyya, note 4, p. 42. Sur les implantations Karramites du IIIe/IXe siècle, C. E. Bosworth, art. *Karrāmiyya*. Massignon, *Essai*, 318. Sur les Karrāmiyya d'époque gaznevide : C. E. Bosworth *Ghaznevids*, 186 sqq., *The Rise of the Karramiyya, Muslim World*, 1960.

(2) Sur le caractère extérieur au Khurasan de cette École, discussion dans la partie II de cette étude.

(3) Sur les citations de *Zuhhād* et *'Ubbād*, voir les 4e et 5e *ṭabaqa* du *Ta'rīḫ*, Frye, I, f. 8 b - 28 b. Sur la biographie de Wāsiṭī : Sulamī, *Ṭab.*, 302. Abū Nu'aym, *Ḥilya*, X, nº 618 sub Ibn al-Farġānī. Sur son Hallagisme : Massignon, *Passion*

Pour ce qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le rapport au Khurasan, la notice d'Al-Ḥākim, en dépit de sa brièveté, est extrêmement claire :

« Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭī, Abū Bakr al-Ṣūfī, *Ṣāḥib al-Aḥwal* (le soufi gratifié d'états mystiques). Il habita un certain temps à Nīsābūr puis demeura jusqu'à sa mort à Marw. Il y eut des disciples qui faisaient partie des meilleurs musulmans *(ṣāra lahu aṣḥāb min afḍal al-Muslimīn)* (1).

On perçoit nettement qu'Al-Wāsiṭī ne se rattache à aucun courant local et qu'il fonde une tendance nouvelle dont il est significatif qu'Al-Ḥākim entreprenne de défendre l'orthodoxie, en insistant sur le fait que ses disciples étaient des musulmans au-dessus de tout soupçon.

Étant donné le caractère de fait nouveau qui semble s'attacher à la tendance introduite par al-Wāsiṭī, il serait bon que nous puissions dater assez précisément la venue du personnage au Khurasan. Nous croyons pouvoir dire à ce propos que son arrivée ne se situerait pas avant le début du IVe/Xe siècle. Bien qu'en matière de chronologie, les données fournies par la production mystique soient souvent contradictoires, un fragment de la *Risāla*, d'Abū al-Qāsim al-Qušayrī nous paraît de nature à éclairer notre propos. Ce dernier rapporte en effet le passage suivant, sous l'autorité de son beau-père Abū ʿAlī al-Daqqāq (405/1015) : alors qu'il venait d'arriver à Nisapur, Al-Wāsiṭī, s'adressant à des disciples d'Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī, leur aurait demandé : « Que vous commandait donc votre Maître (*bimāḏā kāna ya'murukum Šayḫukum*?) » (2). La conclusion s'impose d'elle-même, Al-Wāsiṭī n'aurait pas connu Al-Ḥīrī. Il ne serait arrivé à Nisapur, première étape de son périple khurasanien, qu'après la mort du Maître, c'est-à-dire après 298/910. On peut trouver dans l'historiographie mystique de nombreux passages qui paraissent contredire cette hypothèse. Les auteurs s'ingénient

I, 213, IV, index, 263. Sezgin, s'appuyant sur Sulamī en fait seulement un disciple de Ǧunayd et de Nūrī, I, 647. Son influence sur la tradition khurasanienne, notes 1, p. 19 ; 1, p. 32.

(1) Frye, I, f. 27 a. Sur les raisons de son installation à Marw, Massignon, *Passion*. II, 207.

(2) *Risāla*, 32, chap. *Tafsīr alfāẓ* (...) *hāḏihi al-Ṭā'ifa*.

généralement à mettre en rapport, dès la plus haute époque, les maîtres khurasaniens (à l'exception des Karrāmiyya) et les Soufis irakiens (1). Cependant, on peut douter du caractère véritablement historique de ces relations. Quant aux raisons qui auraient poussé des Soufis irakiens à venir s'installer au Khurasan, au début du IVe/Xe siècle, la chose pourrait être liée à la persécution qui frappe le Mouvement avant et après le procès et la mort d'Al-Ḥallāǧ. D'ailleurs, il est avéré que des Hallagiens se sont, à cette époque, réfugiés au Khurasan (2). De plus, les Khurasaniens du IVe/Xe siècle semblent être les seuls à se permettre de citer le nom d'Al-Manṣūr b. al-Ḥusayn, en des termes qui ne soient pas seulement critiques (3).

Quoi qu'il en soit de ces incertitudes chronologiques, chez les auteurs de haute époque, comme Al-Ḥākim, c'est seulement à partir de la première partie du IVe/Xe siècle, que le qualificatif de Soufi commence à se répandre au Khurasan. La progression qui passe de 5 noms, en début de siècle à 46 noms pour la période contemporaine d'Al-Ḥākim, paraît impressionnante. Cependant, pour ramener la chose à de plus justes proportions, il faut tout de même rappeler que, pour la même période, Al-Ḥākim cite globalement une centaine de personnages relevant de la classe mystique. Les Soufis représenteraient donc un peu moins d'un mystique sur deux.

Quelle est, au point de vue doctrinal, la tendance exacte de tous ces néomytiques? Relèvent-ils tous du courant introduit par Al-Wāsiṭī? Rien n'est moins sûr. Cependant, aucune étude

(1) Cas du Khurasanien Abū Ḥafṣ : le fait qu'Abū Ḥafṣ ait, semble-t-il, accompli le ḥaǧǧ du vivant de Ǧunayd a donné lieu à toutes sortes de spéculations sur ses rapports avec le Maître bagdadien : Débat sur la *futuwwa* où Abū Ḥafṣ fait figure de champion du Khurasan, Sulamī, *Ṭab.*, nos 15, 117. Le fait qu'Abū Ḥafṣ qui ignorait l'arabe se soit exprimé à Bagdad, dans cette langue est considéré comme un prodige, Huǧwīrī, *Kašf*, 154.

(2) 297/909, début de la persécution, 301/913, arrestation de Ḥallāǧ, 309/931, son exécution, Massignon, *Passion*, I, 69 sqq. Khurasan, terre de refuge pour le Hallagisme, *op. cit.*, I, 71, 78, 79, II, 207, 209, 212, 213, 215, 218, 220.

(3) Sarrāǧ, *op. cit.*, 151, 304, 378. Huǧwīrī, *Kašf*, 73 sqq., définition du *ṣūfī* par Ḥallāǧ (Ḥusayn-i-manṣūr). Kālābāḏī serait également hallagien, Massignon, *Passion*, I, 78. Ḥallāǧ est mentionné dans le *Taʿarruf* sous sa *kunya* de Abū-al-Muġīṯ, chap. 66, pp. 175 177. Sulamī consacre une notice à Ḥallāǧ dans ses *Ṭabaqāt*, classe III, no 13.

moderne ne semble encore avoir abordé le sujet d'un point de vue global. Certes, l'extraordinaire expansion d'un Soufisme d'origine non locale peut sans doute s'expliquer en partie par la nature des idées développées dans le cadre de ce mouvement et par le dynamisme de ses représentants. Mais il apparaît qu'en examinant la filiation idéologique de ces néomystiques on peut constater que bon nombre de personnages présentés comme des Soufis ne semblent guère relever de la tradition irakienne récemment importée. En fait ils se rattachent à des maîtres qui se situent dans la ligne du Malamatisme local. Ce serait le cas notamment d'Ismā'īl b. Nuğayd (366/977) grand-père maternel de Sulamī. Al-Ḥākim le présente comme un maître en *Taṣawwuf*, sans préciser de tendance. Mais il est surtout le disciple du malāmatī, Abū 'Uṯmān al-Ḥīrī (1). Si la catégorie Soufisme a gonflé ses effectifs au cours du IVe/Xe siècle, c'est peut-être parce que désormais elle regrouperait, non seulement les élèves directs des irakiens ou des émigrés du début de siècle, mais également la plupart des représentants d'une ancienne tendance locale qui aurait, pour des raisons à préciser, fait cause commune avec les nouveaux venus, et se rangerait dorénavant sous le sigle du Soufisme. Si nous admettons cette hypothèse, nous devons néanmoins nous poser la question suivante : y a-t-il eu entre les mouvements concernés, fusion idéologique et doctrinale ou seulement rapprochement au plan de l'action et de l'organisation? Bien que des compromis et des confluences aient été probables, dans des proportions évidemment variables, la fusion idéologique totale paraît invraisemblable. En effet, on ne voit pas pourquoi un courant local, bien implanté comme le Malamatisme, aurait brusquement décidé de s'autodissoudre en se fondant dans le Soufisme et en renonçant à suivre une ligne propre. D'ailleurs, nous le verrons, il semble qu'au contraire il y ait eu, durant tout le cours du IVe/Xe siècle, une rivalité certaine entre le Malamatisme khurasanien et le Soufisme d'origine irakienne. Par contre, un rapprochement intervenu pour des raisons conjoncturelles n'est pas du tout improbable. En effet, si,

(1) Abū 'Amr Ismā'īl b. Nuğayd al-Sulamī, Frye, I, f. 40 a. Sulamī, *Ṭab.*, 454. Sezgin, I, 662.

comme nous le pensons, les mots n'ont pas perdu toute valeur et si la terminologie n'est pas indifférente, on constate qu'en face de ce bloc du Soufisme dont nous avons cru déceler le caractère hétérogène, Al-Ḥākim nous présente une cinquantaine de personnages qui, comme les premiers, ressortissent à la classe mystique, mais qui ne sont jamais qualifiés autrement que comme *zuhhād* (ascètes) *ʿubbād* (dévôts), *wuʿʿāẓ* et *muḏakkirūn* (sermonnaires). Dans son livre *the Patricians of Nishapur*, Bulliet avait déjà remarqué que certains mystiques khurasaniens n'étaient jamais appelés *ṣūfī*. Or, parmi ceux-ci figurent, ainsi que nous l'avons signalé, au moins deux représentants du Karramisme (1). Ne pourrait-on supposer, qu'en dehors de quelques isolés du type santon, bon nombre de ces non-Soufis appartiendraient en fait au Karramisme ou à une tendance qui ne lui serait point hostile? Dans ce cas, le regroupement intervenu sous la bannière du Soufisme prendrait tout son sens. Il s'agirait essentiellement d'une coalition dont le dénominateur commun serait l'Antikarramisme. D'ailleurs, si nous nous en référons à la période suivante, celle des ghaznevides, mieux étudiée que l'époque samanide (2), il paraît évident que, sur le plan mystique, le conflit majeur est celui qui oppose les Karrāmiyya, en général alliés au Hanafisme, au Soufisme, toutes tendances confondues, qui s'appuie, essentiellement sur le Chafiisme (3). L'attitude de l'hérésiographe de combat Abū Manṣūr al-Baġdādī, aussi bien dans son *Kitāb Uṣūl al-Dīn* que dans les *Firaq* est suffisamment claire à ce sujet. Alors que la plupart de ses contemporains dirigent leurs attaques, presque exclusivement, contre le Chiisme, les attaques que Baġdādī lance

(1) Bulliet, *Patricians*, 42. Les 2 karrāmī cités dans le *Taʾrīḫ* : Isḥāq b. Maḥmašāḏ, Frye, I, f. 40 a, Samʿānī, *Ansāb*, sub *Karrāmī*. ʿAlī b. Muḥ. b. Dalūyah, Frye, I, f. 46 b. Samʿānī, *Ansāb*, sub *ḫānqāhī*, éd. Hayderabad.

(2) Voir notamment les importants travaux de *C. E. Bosworth* déjà cités.

(3) Les alliances telles qu'elles apparaissent de manière anecdotique dans la biographie hagiographique du ṣūfī du ve/xie siècle, Abū Saʿīd b. Abī al-Ḫayr (440/1049), *Trad.* M. Achena, *Les étapes mystiques du shaykh Abū Saʿīd*, 36, 119, 179. H. Ritter, Art. *Abū Saʿīd*, *E.I.*, 2e éd. Voir aussi Massignon, *Passion*, I, 66, II, 207. Le différend pourrait s'expliquer comme relevant d'un conflit entre les Anciens (Hanafites, Karrāmiyya) et les modernes (Chafiites et Soufis, auxquels se seraient adjoints les représentants des courants locaux minoritaires, Malikites et ascètes non karramites).

contre le Karramisme, aussi bien au plan théologique que mystique, sont si fréquentes et si violentes que la proportion habituelle se trouve presqu'inversée (1). C'est le Karramisme qui semble apparaître comme l'ennemi majeur du moment. Cela donne une haute idée de l'importance et de l'influence de la secte, au début de la période ghaznevide.

Quant au silence des auteurs mystiques du IVe/Xe siècle, au sujet du conflit qui les a certainement opposés au Karrāmiyya, il peut s'expliquer de plusieurs façons, et notamment, par la crainte de mettre en cause, directement, un adversaire dont Muqaddasī et Baġdādī nous ont fait mesurer la puissance (2). Dans le cas de Sulamī et de sa *Risāla al-Malāmatiyya*, le raisonnement peut être différent. D'un point de vue historique, on peut certes considérer qu'en se contentant de comparer le Malamatisme au Soufisme et en omettant les Karrāmiyya, Sulamī commettait une supercherie. Mais en fait, c'est nous qui adoptons le point de vue historique et non pas Sulamī, à qui on ne saurait faire grief de ne pas citer ses plus terribles adversaires. En fait, Sulamī ne comparaît que ce qu'il jugeait comparable, du point de vue de la mystique, telle qu'on la concevait dans le milieu auquel il appartenait. Ce silence est donc manifestement d'ordre polémique et ne doit plus nous abuser sur la nature réelle des conflits en cours. Il paraît évident que les Karrāmiyya ne sauraient continuer à être considérés à part et ne ressortissant pas au statut général de la mystique en terre khurasanienne. Ils en ont au contraire constitué une carte maîtresse, durant

(1) Baġdādī aurait composé une réfutation des Karrāmiyya, *Radd ʿalā al-Karrāmiyya*, Laoust, *Classification des sectes*, 38, *R.E.I.*, 1961. Principaux passages des *Uṣūl* comportant des attaques contre les Karrāmiyya, 5, 29, 31 43, 50, 73, 76, 77, 93, 95, 96, 103, 106, 106, 112, 118, 122, 143, 150, 151, 154, 167, 168, 175, 234, 237, 246, 250, 257, 259, 298, 274, 341. D'autre part Baġdādī lance à 2 reprises une condamnation de *takfīr* contre les Karrāmiyya, 190, à propos de l'obligation de la prière canonique ; 337, à propos de leur anthropomorphisme. Dans le *Farq*, 202-214, éd. Caire.

(2) Baġdādī, note ci-dessus, Muqaddasī, voir V. Pour ces deux auteurs (négativement pour Baġdādī et positivement pour Muqaddasī) les Karrāmiyya paraissent avoir constitué l'un des éléments fondamentaux du rapport des forces dans le contexte khurasanien.

plusieurs siècles et leur échec final ne change rien à cette réalité (1). Il faudra bien finir par admettre que, surtout aux hautes époques, la mystique peut avoir connu des courants différents du Soufisme, sans que la qualité de mystique puisse leur être refusée pour autant. Les succès ultérieurs du Soufisme, l'échec de ses adversaires ou leur intégration à titre de tendance interne expliquent parfaitement le caractère presque indécelable, sur la base des seules sources soufies, de ces omissions volontaires.

Du même ordre, paraît être la falsification, presque systématique, d'un passé qui doit servir, à tout prix, de terme de référence et de modèle pour le présent. La recherche d'une cohérence pseudohistorique, adaptée aux besoins de ses utilisateurs ne pouvait manquer de faire la part belle à de multiples procédures de réinterprétation et de récupération *a posteriori*. Cependant, en fonction de la diversité des objectifs visés il a pu y avoir nuance ou même divergence entre les artisans de cette reconstruction du passé. C'est ce qui semble s'être passé au IVe/Xe siècle, entre les différentes tendances du mouvement mystique antikarramite khurasanien : Sarrāǧ et Kalābāḏī citent à peine les courants locaux, même antikarramites, et semblent prendre le parti de ne valoriser que le Soufisme d'origine irakienne et ses

(1) A partir de l'époque seldjuqide les Kerrāmiyya ne jouissent plus de la faveur officielle comme sous les Ghaznevides. Bien que les sultans soient eux mêmes hanafites, ils protègent directement ou par l'intermédiaire de leurs vizirs (à l'exception de Ḳundurī sous Tuġril beg) aussi bien le Soufisme, le Chafiisme que l'Acharisme. Ces courants qui, en début de siècle, avaient eu à souffrir de la vindicte des Karrāmiyya semblent prendre leur revanche durant la deuxième partie du Ve/XIe siècle. En 488/1095, à la suite d'un renversement d'alliance, les Hanafites se rallient aux Chafiites pour lutter contre les Karrāmiyya. Les Écoles *(madāris)* de ces derniers sont détruites et un grand nombre de Karrāmiyya sont tués, *Kāmil*, année 488, sub *Ḏikr al-fitna bi-Nīsābūr*. La persécution antikarramite semble s'étendre à l'ensemble des territoires khurasaniens contrôlés par les Seldjuqides. La *madrasa* karramite implantée à Sabzawār par le mécène Abū al-Qāsim ʿAlī b. Muḥammad, au profit de Muḥ b. Muḥ Abū Ḏarr al-Muṭawwiʿī (401/1010) émigré de Nisapur, n'existe plus au VIe/XIIe siècle, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. zayd al-Bayhaqī dit Ibn al-Funduq (565/1169), *Taʾrīḫ-i-Bayhaq*, 194, 220, éd. Téhéran. L'influence des Karrāmiyya semble se restreindre aux territoires Ghaznevides puis Ghurides de l'est : Intervention des Karrāmiyya dans une crise de succession ghuride en 606/1205, C. E. Bosworth, art. *Ghurides*, 1129, *E.I.*, 2e éd. Faḫr al-Dīn Rāzī (606/1209) expulsé de Hérat à l'instigation des Karrāmiyya, H. Laoust, *Schismes*, 244.

représentants immigrés au Khurasan. La récupération entreprise ignore donc presque complètement les maîtres locaux, en dehors de ceux qui figuraient déjà dans la Tradition irakienne (1). L'attitude de Sulamī est passablement différente : issu d'une famille qui comptait avec Ismā'īl b. Nuğayd, un des plus éminents représentants du courant local antikarramite, pour des raisons autant idéologiques que familiales, il ne pouvait sacrifier cet héritage au profit d'une néomystique d'origine étrangère, ni ignorer la tendance représentée par son grand-père et de nombreux ascètes de sa génération. Au lieu d'accepter, presque sans modification, l'apport irakien, comme avaient pu le faire Sārrāğ et Kalābāḏī, Sulamī entreprend de le redéfinir et de le réinterpréter, en y intégrant des données locales, issues du courant auquel il appartient. C'est ainsi que dans les *Ṭabaqāṭ al-Ṣūfiyya*, à côté des maîtres habituellement célébrés dans la tradition irakienne, figurent dorénavant aussi des khurasaniens appartenant aux anciennes écoles locales à l'exclusion du Karramisme (2). Étant donné ce que nous avons dit des œuvres de première génération dont on n'a guère tenu compte jusqu'à présent, nous ne pouvons affirmer que Sulamī a été le premier à s'engager dans cette voie. Il serait certainement intéressant de dépouiller la production, même partielle, de ses prédécesseurs. Cependant, quel que soit le cheminement exact qui a été suivi, il n'en demeure pas moins que c'est essentiellement la production de Sulamī qui a servi de base aux auteurs postérieurs.

Mais à y regarder de plus près, on constate que Sulamī ne se borne pas à élargir la tradition du Soufisme, en lui adjoignant des apports locaux. Dans le regroupement présenté, il refuse, presque explicitement, de laisser le commandement aux néomystiques d'origine irakienne. On peut donc gager que, même dans le camp antikarramite, les rapports n'ont pas toujours dû être sans nuages, entre les anciens et les nouveaux venus. C'est

(1) Sur ces questions, voir notes, 2, 3, p. 18; 1, 2, p. 19; 3, p. 25; 2, p. 31; 3, 5, p. 32.

(2) Intégration des maîtres de l'école de Nisapur : Abū Ḥafṣ et Ḥamdūn al-Qaṣṣār (*Ṭabaqa* n° 1), Abū 'Uṯmān al-Ḥīrī (*Ṭabaqa* n° 2). Parmi les maîtres de l'école de Balḫ, Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (note 1, p. 10). Il serait intéressant de faire un relevé régional des notices présentées par Sulamī et de soumettre les données ainsi recueillies à un examen historique.

dans sa *Risāla al-Malāmatiyya* que Sulamī formule le plus clairement ses revendications : dans la répartition en 3 classes des hommes de religion, qu'il propose, Sulamī place les Soufis irakiens dans la deuxième classe, au-dessus des juristes et autres docteurs de l'extériorité, mais en dessous des Malamatis khurasaniens, placés, eux, dans la troisième classe, c'est-à-dire la plus élevée (1). Pour justifier la préférence qu'il accorde à ses compatriotes, Sulamī déclare que les malamatis qui, selon lui, atteignent des états mystiques aussi élevés que les Soufis, l'emportent sur ces derniers dans la mesure où leur intériorité n'influe en aucune façon sur leur comportement extérieur *(Lā yu'aṯṯiru al-bāṭin ʿalā al-ẓāhir)* (2). De ce fait, ils atteignent l'état suprême, celui du Prophète Mahomet modèle par excellence, tandis que les Soufis qui extériorisent leur mystique ne parviennent qu'à l'état du prophète Moïse, évidemment inférieur au précédent (3). Cette concurrence que nous percevons à travers la production de Sulamī comment s'est-elle traduite dans les faits, à quels clivages, à quels rééquilibrages a-t-elle conduit au plan local? En l'état actuel des connaissances sur l'histoire de la mystique, nous sommes encore incapables de le dire avec précision. Mais dans une étude préliminaire comme celle-ci, l'essentiel était moins de répondre à des questions qui n'avaient guère été posées jusqu'alors que de mettre en place une problématique. Il nous est apparu que pour obtenir des données réellement historiques dans un domaine trop souvent sacralisé, il importait de replacer le problème dans son cadre géochronologique et de considérer la mystique comme un fait social ordinaire. C'est pourquoi nous avons dû critiquer des sources qui s'abstenaient manifestement de recourir aux critères modernes de l'analyse sociohistorique. Nous avons considéré que les synthèses présentées par des auteurs médiévaux qui étaient nécessairement les porte-parole, déclarés ou non, d'une tendance de leur époque, quelle que soit leur cohérence apparente, ne pouvaient se substituer au travail d'analyse de recomposition et de confrontation que nous avions

(1) *Risāla*, 86, 87.
(2) *Op. cit.*, 87.
(3) État de Moïse pour les Soufis, *op. cit.*, 87. État de Muḥammad pour les Malamatis, *op. cit.*, 87.

pour tâche de mener à bien. Dans ces conditions, nous ne pouvions souscrire au certificat d'objectivité habituellement décerné aux historiographes mystiques médiévaux. Nous nous sommes donc constamment efforcés de confronter cette production éminemment suspecte d'un point de vue historique, à un ensemble d'autres sources. Nous nous sommes également efforcés de traiter de la mystique khurasanienne comme d'un fait global, sans nous soucier des querelles d'école et des anathèmes qu'avaient pu se lancer des tendances adverses. C'est sur ces bases que nous avons tenté de dresser le tableau des principales forces en présence dans le domaine mystique, de définir la nature de leurs relations, conflictuelles ou non et leur rapport à la société contemporaine. Cependant, étant donné l'ampleur du sujet, cette étude ne pouvait éviter de comporter de nombreuses hypothèses et de souffrir d'un certain schématisme. Ainsi avons-nous toujours présenté les Karrāmiyya comme un courant homogène alors qu'il est certain que la secte a connu des tendances internes, si l'on en juge par le nombre de sous-sectes citées par les hérésiographes. En ce qui concerne le Soufisme, nous n'avons pas non plus été en mesure de définir complètement les composantes du mouvement et la nature de ses alliances avec les anciennes écoles locales. Enfin, étant donné que la plupart des ouvrages que nous avons utilisés portaient sur Nisapur et le Khurasan occidental, nous n'avons pas traité de l'est iranien et de ses écoles locales, comme celle de Balkh. Or il est vraisemblable que nous aurions pu faire, à leur propos, une série de remarques similaires à celles qui ont été faites et définir une phase d'évolution locale de type présoufi. Ainsi Ḥākīm Tirmiḏī, auteur bien connu de nombreux ouvrages mystiques, n'est-il pas mis en rapport avec le Soufisme dans les sources anciennes. Il paraît, même, omis par les premiers historiographes de la néomystique khurasanienne (Sarrāǧ, Kalābāḏī). Ce n'est apparemment qu'à partir de Sulamī (suivi par tous les auteurs postérieurs) qu'il est intégré à la mouvance du Soufisme. Il est bien évident que ces différentes questions ne pourront être correctement résolues que lorsque la mystique, mais aussi l'idéologie médiévale en général, seront systématiquement traitées selon une approche historique (n'excluant évidemment

pas la mise en œuvre d'autres procédures d'analyse). Travaillant à partir d'un nombre volontairement réduit de sources, nous n'avons eu ici pour ambition que de suggérer une direction de recherche, définir certaines lignes de force et souligner les conflits majeurs. Pour parvenir à présenter un tableau complet de l'évolution des mouvements mystiques khurasaniens durant les IIIe/IXe et IVe/Xe siècles, il aurait été nécessaire de disposer d'un échantillon documentaire beaucoup plus large, en collectant aussi bien des données nouvelles qu'en procédant à la relecture systématique des ouvrages déjà connus.

Pour conclure, nous dirons qu'il nous paraît essentiel d'approfondir et de poursuivre le travail entamé ici. En effet, dès l'époque seldjuqide on peut considérer que la mystique khurasanienne a bénéficié (pour des raisons qu'il conviendrait d'analyser) d'une véritable prise en charge de la part du pouvoir. Le phénomène a eu des répercussions d'autant plus considérables qu'il n'est pas demeuré restreint à l'Iran, mais semble avoir gagné l'ensemble des territoires passés sous le contrôle de la dynastie, de ses épigones et de ses rivaux. C'est apparemment de cette façon que des modèles mystiques qui s'étaient constitués au Khurasan ont pu s'imposer à une grande partie du monde musulman et parvenir à une situation de domination quasi hégémonique. Ces hypothèses demandent évidemment à être étayées par des analyses précises. Il semble toutefois que l'on pourrait d'ores et déjà souscrire et accorder une portée générale à la boutade lancée au VIe/XIIe siècle par le voyageur Ibn Ǧubayr, à propos des soufis syriens possesseurs de *ḫānqāh* :

« Quant aux soufis, ce sont les rois de ce pays (...) puisque, par la grâce de Dieu, aux délices de ce bas-Monde, ils joignent ceux de l'Au-delà. »

Jacqueline CHABBI
(Paris)

IMPORTANCE ET AUTHENTICITÉ DES TEXTES DE *ḤILYAT AL-AWLIYĀ'* *WA-ṬABAQĀT AL-AṢFIYĀ'* D'ABŪ NU'AYM AL-IṢBAHĀNĪ

(336-430/948-1038)*

Bien qu'Abū Nu'ayn al-Iṣbahānī (1) appartienne aux IVe et Ve siècles H., l'œuvre qu'il a laissée ne s'occupe heureusement pas exclusivement de l'époque dans laquelle il a vécu, ou qui est directement rattachée à celle-ci. En ce sens, son activité nous semble avoir une signification spéciale pour l'étude de la littérature arabo-islamique, vue sous un angle particulier qui n'est pas étranger aux préoccupations futures qui animeront par exemple Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (773-852/1372-1449), surtout dans son *Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*. Ce fait montre bien le lien qui relie les deux auteurs, car l'un et l'autre se penchent sur les personnages pieux, surtout du début de l'Islam, pour essayer de les présenter, d'en commenter les biographies, du moins en partie, et les traditions que l'on rattache à leurs noms. Si les œuvres créées

(*) Un résumé de cet article a fait l'objet d'une communication au Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, à Aix-en-Provence, 1976.

(1) Ici la forme avancée par l'éditeur de la *Ḥilya* a été prise en considération, afin de ne pas compliquer les renvois à l'œuvre. L'*E.I.*, (la nouv. éd. angl. était à notre disposition), I, 142, emploie plutôt et à juste titre, la transcription avec la lettre *fā'* ; quant aux sources arabes, elles semblent plutôt avoir adopté le choix effectué par l'éd., comme le note Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* I, éd. Beyrouth [1956], 206 sqq., sous le nom de la ville.

par ces auteurs s'étaient limitées à cet aspect, nous n'aurions pas eu un souci particulier à nous occuper d'elles; non que le côté purement religieux ne nous intéresse pas, là n'est pas la question; mais elles n'auraient pas eu l'importance bien considérable qu'elles ont à nos yeux pour l'étude de toute la littérature arabo-islamique des siècles qui précèdent leur fixation par écrit. Là est le véritable sens de cette importance. C'est à cause de cela que des œuvres pareilles nous semblent non seulement dignes d'attention, mais même indispensables pour la restitution de ce que fut une littérature plus que riche et variée, mais qui souvent ne nous est pas connue, parce que perdue ou non découverte dans les masses des manuscrits qui remplissent les bibliothèques publiques et privées, aussi bien en Orient qu'en Occident (1). Néanmoins, il est très peu probable de retrouver la plus grande partie de la littérature archaïque, sous forme de livres et dans sa première version originale. Même les papyrus littéraires les plus anciens ne peuvent pas prétendre à cette faveur insigne (2). Nous n'avons pas l'intention de soulever ici une discussion autour de ce problème : l'analyse des *isnāds* et des procédés stylistiques dans les écrits déjà édités par les spécialistes l'a montré d'une manière assez convaincante (3). Jusqu'au moment donc où toute

(1) A propos du désordre qui règne encore à ce sujet dans les deux mondes susnommés, v. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*. Leyde (Handbuch der Orientalistik) 1970, 4-5, où l'auteur déplore parfois le chaos total, concernant certains mss médicaux ou se rapportant à une science auxiliaire. Pour ce qui touche un autre domaine de pensée, v. R. G. Khoury, *Asad b. Mūsā, K. al-Zuhd* ... Wiesbaden (*Codices Arabici Antiqui* II) 1976, 15 sq.

(2) V. par ex. N. Abott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I Chicago (OIP) 1957, II *(ibid.)* 1967, III *(ibid.)* 1972, où il ne s'agit que de petits fragments sur papyrus; R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*... Wiesbaden *(Codices Arabici Antiqui* I) 1972 ; *Die Bedeutung der arabischen literarischen Papyri von Heidelberg für die Erforschung der Klassischen Sprache und Kulturgeschichte im Frühislam*, dans : *Heidelberger Jahrbücher* XIX, 1975, 24-39.

(3) Un texte en particulier montre très clairement à quel point l'enseignement d'un ou de plusieurs auteurs du Ier s. H. a été gonflé et élaboré jusqu'au IIIe s. : K. *Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṭīma b. Mūsā al-Fārisī (m. 289/902) qui lui-même a pris le matériel de son père Waṭīma (m. 237/851), et ce dernier à son tour des générations antérieures à lui, spécialement de la famille de Wahb b. Munabbih (m. 110 ou 114/728 ou 732), sans que, pour autant ce gonflement s'arrête là. V. là-dessus R. G. Khoury, *Abū Rifā'a* (...), *K. Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiā'*. Édition critique avec une étude sur la langue et les auteurs du livre, Première partie, B (sous presse : *Codices Arabici Antiqui* III).

la littérature manuscrite sera publiée et où l'on pourra juger peut-être autrement et définitivement, surtout de la production littéraire et scientifique des premières générations islamiques, nous ne pouvons que nous tourner vers des œuvres de l'envergure de la *Ḥilya*, pour remédier à la connaissance si imparfaite que nous avons de ces époques reculées. Car, pour reprendre un mot de R. Blachère, « dans l'ensemble de la littérature arabe, il n'est certes aucune période dont l'importance soit plus évidente que celle de la littérature archaïque. Il n'en est guère dont la connaissance néanmoins soit encore aussi imparfaite » (1). Les spécialistes devront donc s'atteler à un travail serré qui puisse nous permettre de rendre cette connaissance non imparfaite; ce désir n'aura jamais pleine satisfaction; mais cette connaissance sera en partie meilleure et surtout plus lucide et libérée de bien des préjugés que beaucoup hélas ont encore par rapport aux auteurs des premiers siècles islamiques. Or on ne peut pas s'attendre à ce que nos connaissances soient radicalement changées ou complètement parachevées à ce propos; et ce n'est que par une analyse sérieuse des textes qui sont entre nos mains et qui constituent la base de notre information que nous pouvons, pour le moment et faute de meilleurs moyens, saisir d'un peu plus près la part réelle, la contribution historique des premières générations. C'est dans ce but que nous appelons de tous nos vœux la réalisation de tels travaux qu'on étendrait à tous les auteurs importants, en soumettant leurs œuvres à un examen attentif, afin d'avancer un peu plus vers cette connaissance meilleure, concernant spécialement la littérature archaïque de l'Islam.

Abū Nu'aym est à ce sujet un auteur dont le témoignage est précieux à un très haut degré, surtout dans son œuvre maîtresse, la *Ḥilya*. Ce n'est pas sans raison que nous choisissons cette dernière, pour en analyser le contenu et son authenticité. En effet, elle offre un ensemble de textes, parfois uniques, sur un nombre très grand d'auteurs mystiques auxquels plus d'un arabisant a recouru et recourt encore dans ses travaux. A fran-

(1) *Regards sur la littérature narrative en arabe au Ier siècle de l'Hégire.* Dans *Semitica* VI (1956), 75.

chement parler, ce fut H. Ritter qui a été à l'origine de ces quelques mots que nous écrivons ici : une remarque de ses pénétrantes « *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I* » (Études sur l'histoire de la piété islamique) (1) nous a toujours frappé : elle se rapporte à une analyse du « Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam » de Massignon (2). Ritter commence par ces termes : « *A.1. gehört zu einer Reihe von angeblich von Ḥasan tradierten Ḥadīṯen* » (A.1. appartient à une série de *ḥadīṯs* qui seraient attribués à al-Ḥasan) (3). Et nous nous sommes toujours posé la question s'il n'y avait pas moyen de contrôler non le conditionnel de l'appartenance de ces *ḥadīṯs* à al-Ḥasan — ceci ne pourrait se faire d'une manière cent pour cent sûre que si l'on avait des textes de contrôle très certains (remontant à cet auteur...) — mais au moins le degré d'authenticité que l'on peut y retrouver dans l'ensemble, justement grâce à un examen comparatif des textes qui sont entre nos mains. Loin de vouloir être exhaustif dans ce domaine, nous restreindrons la comparaison des textes à deux auteurs, ce qui donnera à ces remarques le caractère d'une mise à profit limitée qu'il faudrait élargir pour tirer le maximum d'informations de cette œuvre considérable. Les conclusions générales s'imposeront d'elles-mêmes et auront comme seule tâche de montrer la méthode de travail d'al-Iṣbahānī et l'utilité d'une étude approfondie de son ouvrage pour toute l'histoire de la littérature arabo-islamique, antérieure à lui. En ce sens, cet article est une suite aux réflexions que nous avions publiées dans *Studia Islamica* sur l'*Iṣāba* d'Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (4). Nous avons rapproché Abū Nuʿaym des grands auteurs, grâce à l'importance de l'information qu'il met à notre disposition. Bien qu'il soit cité souvent, il est sans aucun doute beaucoup moins connu que l'auteur de *Tahḏīb al-tahḏīb*. La

(1) *Der Islam*, 21 (1933), 1-83.

(2) Paris, Geuthner 1929.

(3) H. Ritter, *Studien*, (v. note 1) 2, 2-3.

(4) *L'importance de l'Iṣāba d'Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī pour l'étude de la littérature arabe des premiers siècles islamiques, vue à travers l'exemple des œuvres de ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak (118/736-181/797).* Dans : *Studia Islamica*, fasc. XLII (1975), 115-145.

nouvelle *E.I.* (1) lui consacre un petit article qui nous montre combien Abū Nu'aym a peu intéressé les chercheurs jusqu'à maintenant. Son nom complet est : Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Isḥāq b. Mūsā b. Mihrān al-Šāfi'ī. Il est né à Iṣfahān, au mois de *raǧab* 336/janvier-février 948, et mort le 20 ou le 21 *muḥarram* 430/23 octobre 1038. Il grandit dans une ambiance mystique, car son grand-père était Muḥammad b. Yūsuf al-Bannā, un des *šuyūḫ* ṣūfis connus et respectés (2). Son père lui aussi était Traditionniste et le mit en contact avec d'éminents maîtres. De plus ses voyages multiples aux grands centres des sciences islamiques achevèrent une formation solide, de sorte que sa maisson devint bientôt une véritable école par laquelle passèrent environ 80 disciples ou Traditionnistes qui transmirent d'après lui. Parmi eux, par exemple, al-Ḫaṭīb al-Baġdādī qui fut un de ses meilleurs disciples, mais qui, au grand regret d'al-Subkī, n'a pourtant pas réservé à son maître une place spéciale dans son *Tārīḫ Baġdād*, alors qu'Abū Nu'aym a passé quelque temps dans cette dernière ville, auprès surtout de Ǧa'far al-Ḫuldī Abū Sahl b. Ziyād, etc. (3). Ceci n'empêche pas le disicple de recourir plusieurs fois à son maître, pour lui emprunter des Traditions, et à l'intérieur même de cette grande œuvre. Une raison de plus pour ne pas se fier seulement à ce genre de sources afin de décider de l'importance des auteurs d'après la place qu'elles leur réservent; en effet s'il s'agissait d'Ibn al-Nadīm ou d'al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, c'étaient tous des hommes et « l'oubli est de la nature de l'homme », comme nous le dit si bien al-Subkī à ce sujet (4), sans vouloir parler d'autres facteurs qui peuvent entrer en jeu et qui ne sont pas nécessairement des signes de peu d'admiration ou un témoignage d'une négligence voulue. L'œuvre qu'il a laissée est assez grande, comportant des écrits mineurs et d'autres majeurs : tous restent plus ou moins dans le même domaine mystique et religieux :

(1) *²E.I.*, (éd. angl.), I, 142-43.

(2) V. al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā* (éd. du Caire 1964 sqq.), IV, 18, 7 sqq.; *Ḥilya*, I, 4, 14-15.

(3) V. al-Ḏahabī, *Taḏkira* (éd. 1376/1956), III, 1092; al-Subkī, IV, 18, etc.

(4) *Ibid.*, IV, 20, 4.

I. Les œuvres mineures :

K. Ma'rifat al-ṣaḥāba — Dalā'il al-nubuwwa — Al-Mustaḫraǧ 'alā l-Buḫārī — Al-Mustaḫraǧ 'alā Muslim — Ṣifat al-ǧanna — Faḍā'il al-ṣaḥāba — K. al-Mu'taqad.

De tous ces titres l'*E.I.* ne nous donne aucun renseignement, sauf un résumé global de certains d'entre eux. Y a-t-il encore autre chose? Oui, mais il n'y a qu'un témoignage vague qui caractérise tout le reste d'une manière si peu informative :

Wa-ṣannafa šay'an kaṯīran mina l-muṣannafāti l-ṣiġār (1).

Là aussi, nous n'avons aucune idée précise, sauf que ces *muṣannafāt* se rapporteraient au genre ascétique et religieux.

II. Les œuvres majeures : au nombre de deux :

1. *Ḏikr aḫbār Iṣbahān* (identique avec *Tārīḫ Iṣbahān*, v. al-Subkī, IV, 22, 8-9 (?)) que S. Dedering a déjà publié à Leyde en 1931 et 1934. Dans ce domaine Abū Nu'aym n'est pas pionnier (2).

2. L'œuvre maîtresse reste donc : *Ḥilyat al-awliyā' waṭabaqāt al-aṣfiyā'*.

Elle a été étudiée pour la première fois au Caire en 1351/1932-1357/1938. Entre-temps il y a eu une reproduction anastatique à Beyrouth en 1967 (nous l'avons utilisée dans cet article). Faute de mieux, on est donc tenu de consulter cette seule édition. Bien que le texte présente un extérieur soigné, on s'aperçoit, en le lisant de près, qu'il aurait mérité une révision complète dans le but de l'élaguer d'un grand nombre d'incertitudes et d'erreurs. L'éditeur du *K. al-Zuhd wa-l-raqā'iq* de 'Abd Allāh b. a-Mubārak, le *Šayḫ* Ḥabīb al-A'ẓamī (3), signale quelques-unes de ces erreurs dans les renvois qu'il fait à l'œuvre. Certes, il est presque impossible de présenter une forme correcte de tous les noms propres qui y grouillent, du fait qu'un bon nombre d'entre eux se rapporte à des Traditionnistes qui ne sont

(1) *Ibid.*, IV, 22, 9-10 ; cf. al-Ḏahabī, *Taḏkira*, 1097, 7...

(2) V. S. Dedering, *Abū Nu'aym, Geschichte Iṣbahāns nach der Leidedener Handschrift*, II, Leyde 1934, VIII-X.

(3) V. là-dessus R. G. Khoury, *L'importance de l'Iṣāba*, 119 sqq.

pas connus, ou qui ne sont mentionnés que là. C'est pourquoi il est difficile de résoudre ce problème d'une manière satisfaisante. Mais il serait au moins souhaitable d'établir des index pour des ouvrages de ce genre : une entreprise bien décourageante de prime abord et ce n'est qu'en groupe qu'elle perd de sa lourdeur; néanmoins, elle constituerait une aide extraordinaire à tous les arabisants et contribuerait à mieux faire comprendre par là l'importance réelle de ce monument littéraire très précieux. Quant à l'œuvre elle-même, elle semble avoir joui d'une plus grande renommée que l'*Iṣāba*, car si celle-ci se vendait à 300 *dīnārs*, la *Ḥilya* fut achetée, bien avant, à 400 à Nīsābūr (1). Rien d'étonnant puisque son auteur était considéré, au dire de ses bibliographes, comme l'autorité inégalable de son temps : *Baqiya l-ḥāfiẓu Abū Nu'aym arba'a 'ašrata sanatan bi-lā naẓīrin, lā yūğadu šarqan wa-lā ġarban a'lā isnādan minhu wa-lā aḥfaẓu minhu* (2).

Sa maison était devenue l'école vivante vers laquelle affluaient en grand nombre les élèves et les savants du monde entier. Ainsi Abū Nu'aym est présenté comme le parfait docteur qui ne vit que pour sa science et son enseignement : *Kāna ḥuffāẓu l-dunyā qad iğtama'ū 'indahu wa-kulla yawmin nawbatu wāḥidin minhum yaqra'u mā yurīduhu ilā qarībi l-ẓuhri fa-iḏā qāma ilā dārihi rubbamā kāna yuqra'u 'alayhi fī l-ṭarīqi ğuz'un, wa-kāna lā yaḍğaru, lam yakun la-hu ġiḏā'un siwā l-ṭasmī'i wa-l-ṭaṣnīf* (3).

Toutes ces louanges, même exagérées, démontrent bien un trait global qui caractérise vie et œuvre de ce grand maître. Car il n'y a pas de doute qu'il ait été reconnu comme tel, puisque les meilleurs écrivains, même plus âgés que lui, l'appréciaient et lui empruntaient des *ḥadīṯs* (4). Toute cette considération ne l'a cependant pas mis à l'abri de certaines critiques : al-Ḏahabī en donne deux qui sont reprises par al-Subkī et augmentées de quelques autres : tous les deux auteurs essaient, et non en vain car leurs arguments ont de quoi faire réfléchir, de défendre la

(1) V. al-Ḏahabī, *Taḏkira* III, 1094, 11 ; al-Subkī, IV, 21, 9-10.
(2) Al-Ḏahabī, *Taḏkira*, III, 1094, 8-10 ; al-Subkī, IV, 21, 7-8.
(3) Al-Ḏahabī, *Taḏkira*, III, 1094, 4-7 ; al-Subkī, IV, 21, 4-6.
(4) P. ex. al-Sulamī (m. 412/1021), maître d'Abū Nu'aym dans ce domaine d'idées, etc. : là-dessus v. al-Subkī, IV, 20 sqq...

position du maître, en montrant justement qu'il avait un lien direct avec ses sources et qu'il était par conséquent un *ḥāfiẓ ṣadūq* qui base ses *isnāds* sur des copies originales de *samā'*. De toute manière on ne devrait pas trop accorder de l'importance à des querelles de ce genre-là, car elles dénotent souvent un parti pris de l'un ou des uns vis-à-vis des autres, parti pris qui est en relation étroite avec une doctrine ou une école déterminée. Ainsi les rivalités entre Ḥanbalites et Šāfi'ites à Iṣfahān ont échauffé tellement les esprits qu'elles ont poussé les partisans des premiers, sous l'instigation d'Ibn Mandah (310-395/922-1005) (1), à se livrer à des voies de fait contre l'auteur de la *Ḥilya*, pour enfin lui interdire l'entrée à la mosquée de sa propre ville. Autour de ces événements et de la prise de cette ville par le sultan Maḥmūd Subuktagīn, on raconte un bon nombre de *karāmāt* dont on attribue l'effet miraculeux à notre auteur. C'est à cause de cela qu'il ne faudrait pas trop attacher de l'importance à ce genre de querelles, car chaque camp essaie de nuire à l'autre en s'appuyant sur des histoires pareilles. Ibn Ḥağar al-'Asqalānī avance là-dessus une opinion que nous ferons volontiers nôtre : pour lui Abū Nu'aym et Ibn Mandah sont des autorités de valeur, et il refuse d'accepter le jugement de l'un contre l'autre, car il ne leur connaît pas « un crime plus grand » que ces querelles mutuelles : *Qara'tu bi-ḫaṭṭi Yūsuf b. Aḥmad al-Širāzī al-ḥāfiẓ ra'aytu bi-ḫaṭṭi Ibn Ṭāhir al-Maqdisī yaqūl asḫana llāhu 'ayna Abī Nu'aym yatakallamu fī Abī 'Abd Allāh b. Mandah wa-qad aǧma'a l-nāsu 'alā imāmatih wa-yaskutu 'an lāḥiqin wa-qad aǧma'a l-nāsu 'alā kaḏibih. Qultu kalāmu l-aqrāni ba'ḍihim fī ba'ḍin lā yu'ba'u bi-hi wa-lā siyyamā iḏā lāḥa la-ka annahu li-'adāwatin aw li-maḏhabin aw li-ḥasadin lā yanǧū minhu illā man 'aṣama llāhu wa-mā 'alimtu anna 'aṣran mina l-a'ṣāri salima ahluhu min ḏālika siwā l-nabiyyīna wa-l-ṣiddīqīn. Wa-law ši'tu la-saradtu min ḏālika karārīsa* (2). Toutes les critiques ne diminuent donc en rien la valeur de l'œuvre d'Abū Nu'aym qui reste appréciée à travers les siècles. Avant de soumettre à une étude comparatiste les textes que l'auteur

(1) Sur lui v. Brockelmann, *G.A.L.*, *S.*I, 281 ; F. Sezgin, *G.A.S.* I, 214 sq.
(2) Ibn Ḥağar, *Lisān al-mīzān*, I, 201-202.

emprunte aux auteurs du IIe siècle H., disons un mot sur le contenu global de son livre, quitte à terminer notre étude par une analyse plus générale de la méthode de travail et des sources auxquelles recourt Abū Nu'aym.

A. Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā' : contenu et signification.

Le titre de l'œuvre est original, ne fût-ce qu'en partie, et attire déjà l'attention sur la valeur intérieure, les qualités mystiques qui embellissent les personnages étudiés : de là sans doute la mise de la première partie devant la seconde. Alors que le mot *Ṭabaqāt* est tout vieux dans l'Islam, depuis Ibn Sa'd (m. 230/845),... et bien sûr al-Sulamī, le maître bien respecté d'Abū Nu'aym, dont celui-ci exploitera les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, comme on le verra par la suite, sans pour autant lui emprunter le titre de l'ouvrage tel quel. La *Ḥilya* compte 10 tomes avec un nombre de pages autour de 400 pp. par tome, ce qui donne à peu près le chiffre global de 4000 pp. Chaque volume contient une table de matières assez détaillée qui reproduit toutes les idées importantes des différentes sections consacrées aux mystiques, bien que ces dernières n'aient cependant pas de titres correspondants à l'intérieur de l'œuvre. On ne sait pas du tout combien Abū Nu'aym a travaillé sur son livre, mais on peut s'imaginer que celui-ci représente le grand travail de sa vie. La dernière page du 10e tome nous renseigne, heureusement, sur la date à laquelle l'ouvrage a été terminé :

Qāla l-mu'allif: hāḏā āḫiru mā amlaytuhu yawma l-ǧumu'ati salḫa ḏī l-ḥiǧǧa sanata iṯnayni (sic) wa-'išrīna wa-arba'i mi'a (l'auteur dit : ceci est la fin de ce que j'ai dicté le vendredi, à la fin de ḏū l-ḥiǧǧa 422 (1031) (1).

C'est-à-dire peu avant sa mort, il a fini de fixer définitivement son chef-d'œuvre, le dictant à des élèves, dans des séances d'étude et de transmission. Voyons maintenant quel est le contenu de cet *opus magnum* et quels sont les critères qui ont guidé le travail de son auteur. La *Ḥilya* débute par une intro-

(1) *Ḥilya*, X, 408, 18-19.

duction générale (1) qui nous apporte une réponse à beaucoup de ces problèmes. Il s'agit d'un nombre très grand de *ṣūfis* : 689 numéros (éd. de Beyrouth) sans le reste des auteurs qu'il donne à la suite de quelques-uns de ces numéros, comme il le fait surtout dans les dernières parties de l'œuvre (v. p. ex. vol. 10) (2). Après l'introduction, nous avons les quatre califes orthodoxes auxquels suivent les *ṣaḥāba* puis les *tābiʿūn* et ainsi de suite. Tous les personnages n'occupent forcément pas la même place : les grandes figures des deux premiers siècles y sont traitées en tout honneur : un point important sur lequel nous reviendrons par la suite. L'idée essentielle qui a conditionné son choix est bien la notoriété des mystiques en tant que tels (*...asāmī ǧamāʿatin (...) min aʿlāmi l-mutaḥaqqiqīna mina l-mutaṣawwifa wa-aʾimmatihim*) (3), qu'il veut présenter sous leur véritable visage, en réfutant tout ce qui n'est pas orthodoxe, à ses yeux dans le domaine ṣūfī. En ce sens, l'œuvre prend l'allure d'une défense du ṣūfisme véritable contre ceux qui en ont faussé les routes. Et c'est par pure conviction de la valeur réelle de ces mystiques qu'il veut mettre leurs représentants sincères à l'abri des calomniateurs et des menteurs qui, en dénigrant « les élus de Dieu » que sont les véritables ṣūfīs, déclarent la guerre à Dieu lui-même. Ceci n'a rien d'étonnant pour un musulman fervent qui a grandi dans une famille imbue de ṣūfisme à laquelle appartient non seulement son grand-père, ṣūfī de renommée (4), mais sans doute d'autres aussi, quoique moins connus que ce dernier dans ce domaine (5). C'est pourquoi Abū Nuʿaym passe directement après ce préambule, qu'il sanctionne d'ailleurs par une Tradition remontant au Prophète (6), à une énumération des attributs de ces *awliyāʾ Allāh* (amis ou élus de Dieu) (7).

(1) *Ibid.*, I, 3-28.

(2) Cf. le nombre de 649 que signale Pedersen dans son article de l'*E.I.*[2] De toute manière les nos ne sont pas toujours suivis correctement dans la *Ḥilya*.

(3) *Ḥilya*, I, 3-4.

(4) *Ibid.*, I, 4, 14-15 et al-Subkī, IV, 18, 7 qui le qualifie d'*al-šayḫ al-zāhid* (...) *aḥad mašāyiḫ al-ṣūfiyya*.

(5) Voici ce qu'il écrit : *iḏ li-aslāfinā fī l-taṣawwuf al-ʿilmu l-manšūru, wa-l-ṣītu wa-l-ḏikru l-mašhūr*, *Ḥilya*, I, 4, 13-14.

(6) *Ḥilya*, I, 4 dernier paragraphe.

(7) P. 5-17.

Ensuite il s'évertue à expliquer le sens de *taṣawwuf*, en passant par toutes les définitions connues et analysant les motifs qui ont conduit à elles, sans pour autant prendre parti pour l'une ou l'autre des étymologies examinées. L'introduction se termine par une présentation rapide du programme du ṣūfisme (1), traitant des *ḥudūd*, *ma'ānī*, *aqsām* et *mabānī* de celui-ci. Chaque idée nouvelle dans l'introduction, ainsi que dans les différentes sections, commence par la tournure *qāl al-šayḫ raḥimahu llāh*, à laquelle survient peu de changement, alors que le nom de l'auteur y est beaucoup moins cité *expressis verbis*. Les différents numéros sont parfois introduits de cette manière aussi, ou par la formule *wa-minhum*, rattachant ainsi le personnage au groupe général auquel il appartient (*ṣaḥāba*, *tābi'ūn*, etc.).

B. Ḥilyat al-awliyā'... et les auteurs du IIe siècle H.

Nous avons fait allusion au début de cet article à l'importance de la *Ḥilya*, comme source d'information en général concernant la littérature des premiers siècles islamiques. Nous ne parlerons ici, qu'en passant, des relations d'Abū Nu'aym avec son grand prédécesseur, dans ce domaine, al-Sulamī. Il suffit de savoir que ce dernier figure parmi les auteurs qu'il a consultés : nous verrons plus loin les relations exactes entre les deux. L'étendue de la *Ḥilya* et le nombre très élevé des personnages qui y sont traités montre déjà son intérêt comme complément aux *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, surtout touchant les époques reculées de l'Islam. De là l'importance de cet ouvrage et notre volonté de vouloir vérifier, ne fût-ce qu'en partie, l'authenticité du matériel ancien qu'on y trouve, dans le but d'en montrer la valeur, surtout dans la reconstruction d'une littérature entièrement disparue. Dans ce dessein, nous nous proposons de prendre deux auteurs du IIe siècle H. qui ont laissé des écrits d'ordre ascétique et qu'Abū Nu'aym cite d'une manière inégale dans son œuvre : 'Abd Allāh b. al-Mubārak et Asad b. Mūsā.

(1) Fin 21-28.

I. La Ḥilya et ʿAbd Allāh b. al-Mubārak (118-181/736-797)

Cet auteur est d'une importance capitale dans la littérature ascétique du IIe/VIIIe siècle. Son œuvre porte un caractère de pionnier dans ce domaine (1). Trois de ses écrits — *K. al-Zuhd wa-l-raqā'iq*, *K. al-Ǧihād* et *K. al-Birr wa-l-ṣila* — ont été déjà analysés dans notre article sur l'*Iṣāba* (2). Nous n'y reviendrons plus ici. Dans la présente étude il ne sera pas possible d'examiner les emprunts de la même manière que là-bas, du fait qu'Abū Nuʿaym ne mentionne jamais de livres précis : les exceptions ne concernent malheureusement pas Ibn al-Mubārak. En général, seuls les noms des auteurs introduisent les différentes citations, ce qui complique considérablement le travail de reclassement des sources auxquelles il a puisé ses Traditions ou anecdotes. Il ne nous reste qu'à procéder par auteur, en renvoyant au cas échéant à l'œuvre dans laquelle nous avons pu vérifier l'emprunt. Tout d'abord, il faut avouer que les Traditions rattachées au nom d'Ibn al-Mubārak sont très nombreuses et dépassent bien sûr le nombre que nous avions eu chez Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī dans son *Iṣāba*. Ce fait n'a pas besoin de trop d'explications : le caractère de l'œuvre de l'auteur de *K. al-Zuhd wa-l-raqā'iq* explique bien cette faveur que son auteur trouve chez Abū Nuʿaym, et l'on n'a pas besoin d'insister là-dessus, d'autant plus qu'effectivement Ibn al-Mubārak était devenu un maître très respecté dans le domaine de la littérature ascétique. La *Ḥilya* cite son nom dans chaque tome, nécessairement d'une manière inégale. Nous avons dénombré près de 300 citations, retenues surtout dans les 8 premiers tomes, avec des variations entre 20-25 et 50-55 par tome. Ce dernier chiffre se rapporte surtout aux volumes 4 et 5. Dans un cadre aussi restreint, on ne peut que se limiter pour ne donner, en comparaison, qu'une partie de ce qui a été rassemblé. Nous avons choisi ces passages au hasard, sans, pour autant, négliger de veiller à ce qu'ils soient représentatifs pour tous les autres. Nous procèderons dans l'analyse

(1) V. sur lui Brockelmann, *G.A.L.*, *S.*I, 256 ; F. Sezgin, *G.A.S.* I, 95.
(2) V. l'importance de l'*Iṣāba*, 119-130.

comme nous l'avons fait pour l'*Iṣāba* : chaque numéro sera introduit par un renvoi au passage de la *Ḥilya* et du livre d'Ibn al-Mubārak, ensuite vient un petit mot sur son contenu et la manière dont Abū Nu'aym s'en sert. Cette méthode sera suivie plus loin, par rapport à Asad b. Mūsā.

1. *Ḥilya* I, 33, 22-23; *Zuhd* 95 nº 281 : la mort dans la *na'na'a* (début de l'Islam) et définition de celle-ci. L'*isnād* est différent. Le texte d'Ibn al-Mubārak est plus complet et clair.

2. *Ḥilya* I, 34, 6-8; *Zuhd* 107 nº 316 : sermon d'Abū Bakr sur la pudeur devant Dieu. Même Tradition, avec un *isnād* différent.

3. *Ḥilya* I, 52, 11-15; *Zuhd* 80 nº 236 : 'Umar mourant et le pardon de Dieu. L'*isnād* d'Ibn al-Mubārak est plus complet dans sa dernière source d'information. La Tradition se termine d'une autre manière chez lui.

4. *Ḥilya* I, 76, 4-11; *Zuhd* 86 nº 255 : caractère néfaste de la persistance dans l'espérance (biens terrestres) d'après 'Alī. Certaines différences dans les mots et l'*isnād*, même sens du *ḥadīṯ*.

5. *Ḥilya* I, 136, 5-8; *Zuhd* 6 nº 17 : nul croyant ne trouve de repos sans Dieu. Même Tradition avec de légères différences, même *isnād*.

6. *Ḥilya* I, 223, 21-25; *Zuhd* 87 nº 257 : sur le même thème du nº 4, d'après Abū l-Dardā' (m. autour de 32/652) (1). Tradition identique chez les deux, avec de légères variations. Même *isnād*, avec des erreurs dans la transmission des noms qui proviendraient des copistes, comme le note l'éditeur du *K. al-Zuhd*.

7. *Ḥilya* I, 223, 8-11; *Zuhd* 14 nº 40 : le savant dont la science est inutile est le pire des gens, le jour de la résurrection. Contenu et *isnād* identiques, variations dans les mots introduisant la Tradition (*ḥaddaṯanā* au lieu de *ḥaddaṯanī*, le sujet de *inna* est au nominatif dans le *Zuhd*, etc.).

8. *Ḥilya* I, 236 13-16; *Zuhd* 21 nº 62 : inutilité de la science sans l'action, devant Dieu. Identique chez les deux, avec une légère différence dans un mot.

(1) 'Uwaymir b. Zayd al-Anṣārī, Abū l-Dardā' ; sur lui v. par ex. Ibn Ḥağar, *Tahḏīb*, VIII, 175 sqq. etc.

9. *Ḥilya* I, 237, 7-21; *Zuhd* 178 nº 511 : ʿUmar et la distribution de deux bourses à Abū ʿUbayda al-Ǧarrāḥ (m. 17 ou 18/638-39) (1) et à Muʿāḏ b. Ǧabal (m. 17 ou 18/638-39) (2) qui, à leur tour, les donnent à d'autres. Même *ḥadīṯ* avec de légères variations (coordination...), *isnād* identique aussi dès le nom d'Ibn al-Mubārak.

10. *Ḥilya* I, 252, 22-253, 8; *Zuhd*, supplément 21 nº 87 : de l'importance de la *sunna* pour le salut éternel. Tradition semblable chez les deux, avec de petites variations formelles. Ibn al-Mubārak la complète d'une petite phrase; le contraire a lieu dans l'*isnād* où Abū Nuʿaym lui ajoute le nom d'un Traditionniste vers la fin.

11. *Ḥilya* I, 260, 23-25; *Zuhd* 3 nº 5 : de la déception causée par la vie (d'après Abū Mūsā l-Aš'arī, m. 44/665). Identique chez les deux, avec une légère variation.

12. *Ḥilya* I, 297, 3-9; *Zuhd* 270 nº 782 : la grappe de raisin et le fils de ʿUmar. Tradition identique avec quelques variations insignifiantes.

13. *Ḥilya* II, 123, 14-18 (renvoyant à 123, 5-10); *Zuhd* 338 nº 953 : Abū Muslim al-Ḫawlānī (m. 62/682) et le *ḏikr (raḥmat Allāh)*. Même *ḥadīṯ* avec de légères différences formelles.

14. *Ḥilya* II, 126, 25-127, 4; *Zuhd* 158 nº 466 : de la vanité de la vie, aussi d'après Abū Muslim al-Ḫawlānī. Identique chez les deux avec de petites variations, aussi dans l'*isnād* ('Umayr b. Sayf al-Ḫawlānī est remplacé par ʿUmar... dans la *Ḥilya*, ce qui peut facilement être imputé à une faute de copistes).

15. *Ḥilya* II, 201, 15-19; *Zuhd* 100 nº 298 : l'homme entre Dieu et le diable, livré à la merci du premier. Identique dans les deux livres, légères différences.

16. *Ḥilya* II, 240, 3-16; *Zuhd* 295 nº 863 : Ṣila b. Ašyam (m. 35/655) (3), ses prières et exploits dans la campagne de Kābūl. Long texte de plus d'une page dont la *Ḥilya* reproduit près d'une demi-page avec de petites variations insignifiantes.

(1) *Ibid.*, V, 73-74.
(2) *Ibid.*, X, 186-88.
(3) Sur lui v. p. ex. Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba* (éd. du Caire), II, nº 4132.

17. *Ḥilya* II, 241, 7-12; *Zuhd* 350 n° 986 : Ṣila b. Ašyam (v. n° précédent) et la vie. Les deux passages sont identiques avec de légères variations.

18. *Ḥilya* II, 290, 3-5; *Zuhd* 383 n° 1083 : de la grande concentration de Muslim b. Yasār (m. 100 ou 101/718-19) (1) dans sa prière. A part une seule conjonction de coordination, tout est identique.

19. *Ḥilya* III, 65, 3-7; *Zuhd* 101 n° 302 : des droits et de la grâce de Dieu. Répétition mot à mot : au lieu de *ni'mat Allāh (Zuhd)*, la *Ḥilya* donne : *ni'am Allāh*, alors que l'*isnād* est divergent et ne ramène pas aux mêmes sources par Ibn al-Mubārak, mais par la voie de 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal (213-290/828-903) (2) d'après Sufyān.

20. *Ḥilya* III, 98, 6-15; *Zuhd* 416 n° 1181 (ce dernier n° est faussement sous 1183) : al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110/642-728) (3), accompagné de quelques gens, rend visite à Abū Naḍra (4) malade. Variations dans quelques prépositions ou synonymes, autrement reproduction assez intégrale.

21. *Ḥilya* III, 108, 14-17; *Zuhd* 69 n° 209 : la vie sur terre, la connaissance et l'amour de Dieu. Identique chez les deux, variation dans une pratie de la deuxième phrase, mais sans changement radical.

22. *Ḥilya* III, 108, 22-109, 2; *Zuhd* 234 n° 669 : du pardon à l'oppresseur. *Ḥadīṯ* identique dans les deux textes, sauf une légère variation vers la fin.

23. *Ḥilya* III, 112, 11-14; *Zuhd* 267 n° 773 : de la magnanimité vis-à-vis des adversaires. Correspondance parfaite de part et d'autre. Deux variations : l'une dans un mot, l'autre dans un nom propre; elles sont vraisemblablement imputables à des fautes de copistes (5).

(1) V. sur lui id., *Tahḏīb*, X, 140-141.

(2) Sur lui v. Brockelmann, *G.A.L.*, *S.*I, 310, 3.a ; F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 511 n° 8.

(3) F. Sezgin, *ibid.*, 591-94.

(4) Il s'agit d'al-Munḏir b. Mālik b. Quṭ'a (ou Qiṭ'a) m. 108/726 ou 109/727, v. Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, X, 302 sq.

(5) Dans 'Imrān b. Ǧudayr la dernière partie du nom est remplacée, à juste titre comme il semble, par Ḥudayr. Là-dessus v. Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, VIII, 125.

24. *Ḥilya* III, 213, 1-4; *Zuhd* 95 nº 282 : les trois qualités de l'homme de bien et la prédestination. Identique partout, deux différences comme dans le passage précédent : une fois, dans un mot du contexte, une autre, dans un nom complet de l'*isnād* (1).

25. *Ḥilya* III, 213, 12-16; *Zuhd* 150 nº 445 : de l'obéissance et de la désobéissance à Dieu et des pleurs qu'elles causent. Tradition identique, avec de légères variations qui peuvent facilement être des copistes : l'oubli de *kāna* devant un imparfait...

26. *Ḥilya* III, 214, 20-215, 1; *Zuhd* 97 nº 287 : de la valeur d'une lecture, avec méditation, de certaines sourates du Coran. Même *ḥadīṯ* avec quelques variations (synonymes, etc.), aussi dans l'*isnād*.

27. *Ḥilya* III, 240, 18-20; *Zuhd* 109 nº 324 : *ḥadīṯ* et action chez les hommes. Tradition identique chez les deux. L'*isnād* du *Zuhd* est plus complet.

28. *Ḥilya* III, 272, 7-10; *Zuhd* 317 nº 931 : de la valeur d'une louange à Dieu. Correspondance dans les deux textes avec un autre arrangement de certains mots. Une seule addition dans la *Ḥilya*. L'*isnād* y aboutit bien aux mêmes sources premières, mais pas par l'intermédiaire d'Ibn al-Mubārak

29. *Ḥilya* III, 286, 19-21; *Zuhd* 87 nº 258 : Dieu et Adam (sur l'homme destructeur). Correspondance parfaite : le mot *habaṭa* du *Zuhd* est remplacé par *uhbiṭa* chez Abū Nu'aym.

30. *Ḥilya* IV, 38, 17-23; *Zuhd* 108 nº 318 : de l'obéissance et de la désobéissance à Dieu. Même *ḥadīṯ* remontant à Wahb b. Munabbih (m. 110 ou 114/728 ou 732) (2). Légères variations insignifiantes (*min qabl* au lieu de *qabl*...).

31. *Ḥilya* IV, 48, 20-49, 7; *Zuhd* 515 nº 1465 : le moine et le roi qui passe près du premier sans que celui-ci s'occupe de lui. Même anecdote avec de légères variations (sujet non pronominal...); le texte d'*al-Ḥilya* contient par surcroît certaines additions explicatives qui ne changent en rien le sens global du

(1) La *Ḥilya* donne Yūnus b. 'Abda, au lieu de Mūsā b. 'Ubayda (m. 153/769 ou 152/768, Traditionniste assez connu : sur lui v. R. G. Khoury, *Abū Rifā'a* (v. plus haut), analyse du 11e *isnād*.

(2) Sur lui v. R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih* (v. plus haut).

récit. L'*isnād* remonte à Wahb b. Munabbih et le texte est de 11 lignes.

32. *Ḥilya* IV, 51, 6-10; *Zuhd* 210 nº 594 : la vie sur terre et dans l'au-delà. Sentence identique avec une petite différence formelle qui ne change que la structure de la phrase, mais pas son sens. Elle remonte aussi jusqu'à Wahb b. Munabbih. Un nom propre est bien significatif dans la transmission de ce texte : un certain 'Abd al-'Azīz b. Ǧawrān *(Zuhd)* que la *Ḥilya* donne comme Ḥawzān. En effet, bien que la première forme soit la plus juste d'après le *Mīzān* d'al-Ḏahabī, la seconde est mentionnée par plusieurs bibliographes (la note de l'éditeur du *K. al-Zuhd* apporte une véritable confusion dans l'attribution de la forme juste) (1). Tout cela est une preuve de plus de la difficulté à fixer la forme d'un nom propre de ce genre, et après coup, alors que les premières générations contemporaines de cet auteur l'ont transmise sans en ponctuer les lettres et que celles qui leur sont postérieures la connaissent vraisemblablement moins : de là ces versions divergentes.

33. *Ḥilya* IV, 51, 18-21; *Zuhd* 190 nº 538 : l'ermite et l'homme soucieux. Même anecdote avec des variations formelles, mais pas dans le sens de l'histoire. Elle remonte aussi jusqu'à Ibn Munabbih.

34. *Ḥilya* IV, 52, 17-53, 10; *Zuhd* 518 nº 1472 : l'ermite et la tentation; anecdote identique chez les deux, avec de petites variations anodines (conjonction, différence de rection d'un verbe...). Le texte est de 18 lignes et ramène à Wahb b. Munabbih.

35. *Ḥilya* IV, 53, 19-21 ; *Zuhd* 109 nº 322 : la prière sans l'action. Sentence identique de part et d'autre. L'*isnād* va jusqu'à Wahb b. Munabbih.

36. *Ḥilya* IV, 53, 22-54, 3; *Zuhd* 72 nº 219 : honte du sage d'aborder Dieu en vue d'une récompense. Cette parole qu'un « *ḥakīm min al-ḥukamā'* » prononce et qui est rapportée d'après Ibn Munabbih est identique dans les deux livres, avec de légères

(1) Ibn Abī Ḥātim, *Ǧarḥ*, II$_2$, 380 (Ḥawrān); Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, IV, 29; al-Ḏahabī, *Mīzān* (éd. Beyrouth 1382/1963), II, 627, etc.

variations insignifiantes. Une différence dans le nom d'un Traditionniste qui la raconte d'après Wahb : ʿAbd al-Raḥmān b. Mahrab *(Zuhd)*, ce dernier mot est Mahdī dans la *Ḥilya*.

37. *Ḥilya* IV, 55, 2-4; *Zuhd* 19 nº 56 : de la tyrannie de la science. Sentence identique. Seule différence dans le sujet de *inna* qui est à l'accusatif dans la *Ḥilya*, et donc plus correct. Aussi d'après Ibn Munabbih.

38. *Ḥilya* IV, 55, 20-56, 7; *Zuhd* 515 nº 1466 : l'homme pieux, le roi et la viande de porc. Une anecdote de 11 lignes, identique chez les deux auteurs, avec de légères variations formelles. Bien que l'*isnād* remonte jusqu'à Ibn Munabbih de part et d'autre, il ne passe pas dans la *Ḥilya* par Ibn al-Mubārak, ce qui prouve l'existence de plusieurs versions pour de tels textes qui ont pu encore avoir existé à une époque assez reculée : en effet Bakkār b. ʿAbd Allāh, un Yéménite peu connu (1), est l'informateur d'Ibn al-Mubārak, alors qu'Abū Nuʿaym raconte d'après une version passant par ʿAbd al-Ṣamad (b. Maʿqil b. Munabbih) (m. 83/702 ou 90/708) (2), neveu de Wahb.

39. *Ḥilya* IV, 102, 16-20; *Zuhd* 101 nº 300 : Šaqīq b. Salama (1-82/622-701) (3) prosterné, demandant pardon à Dieu pour ses péchés. Même Tradition des deux côtés, répétée presque mot pour mot par Abū Nuʿaym.

40. *Ḥilya* IV, 104, 24-105, 3; *Zuhd* 65 nº 198 : les *qurrā'* de l'époque (la Tradition se rapporte aussi au précédent Šaqīq), les moutons et les brebis auxquels les premiers ressemblent. Cette parabole est répétée par la *Ḥilya* avec certaines différences formelles. Le *Zuhd* contient une phrase de plus qui a pu carrément avoir été omise par les copistes du texte d'Abū Nuʿaym.

41. *Ḥilya* IV, 115, 1-4; *Zuhd* 212 nº 600 : Muḥārib b. Diṯār (m. 116/734) (4) et Ḫayṭama (5) s'entretiennent de la mort. Le sens y est aussi rapporté par Abū Nuʿaym, avec un *isnād* plus

(1) Sur lui v. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, II, 43 ; al-Ḏahabī, *Mīzān*, I, 341.
(2) Là-dessus v. R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 183-184.
(3) Sur lui v. Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, IV, 361-63 ; *Iṣāba* (éd. du Caire), II, 167-68.
(4) *Id.*, *Tahḏīb*, X, 49-51.
(5) Il s'agit de Ḫayṭama b. ʿAbd al-Raḥmān b. Sibra (m. autour de 80/699), v. sur lui Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, III, 178-79.

complet. Les divergences formelles viennent du fait que les voies qui conduisent à l'entretien sont différentes et que le texte d'*al-Ḥilya* ne passe pas par Ibn al-Mubārak. Ainsi Abū Nu'aym pourrait servir de correctif à l'auteur du *K. al-Zuhd*.

42. *Ḥilya* IV, 117, 3-6; *Zuhd* 353 nº 996 : le diable maître de l'homme en colère (et loin du bien). Identique chez les deux (cf. aussi *Ḥilya* V, 95, 22-24).

43. *Ḥilya* IV, 117, 17-19; *Zuhd* 112 nº 331 : le pouvoir de l'homme de bien contre le démon. Tradition identique chez les deux, avec deux petites variations insignifiantes : la *Ḥilya* ajoute *ta'ālā* après *Allāh* et emploie *adwur* comme pluriel de *dār*, alors que le *Zuhd* plutôt *adur*.

44. *Ḥilya* IV, 252, 20-253, 6 (aussi V, 234, 7-18); *Zuhd* 505-506 nºs 1443-44 : 'Awn b. 'Abd Allāh (m. 116/734) (1) et ses sermons critiqués par Yazīd b. Maysara (2). Mêmes sermons chez Abū Nu'aym avec des différences insignifiantes (*fa-qa'adnā ilayhi* au lieu de *fa-qa'ada ilaynā*...). Le premier passage d'*al-Ḥilya* n'est pas amené par l'intermédiaire d'Ibn al-Mubārak, mais le second l'est, alors que dans le *Zuhd* nous avons le contraire qui se produit; or Abū Nu'aym nous dit justement dans le deuxième passage : *rawāhu Ibn al-Mubārak*, ce qui justifie la présence du texte dans le *K. al-Zuhd*, qui serait ainsi transmis dans sa totalité par ce dernier auteur et bien sûr mis par écrit définitivement par ses disciples, avec les oublis habituels que Pedersen note aussi dans la rédaction des *Ṭabaqāt* d'al-Sulami (v. plus loin), même si les noms des deux auteurs ne sont pas mentionnés *expressis verbis*.

45. *Ḥilya* IV, 260, 10-263, 17; *Zuhd* 333-337 nº 951 : à propos des conseils donnés par Luqmān à son fils. Cinq pages transmises mot à mot, avec de légères variations dans certains mots ou l'arrangement des mêmes phrases. Ces libertés que se permet Abū Nu'aym ne doivent pas à tout prix s'expliquer par la fantaisie de celui-ci ou de ses copistes, mais peuvent facilement remonter à une copie quelconque du *K. al-Zuhd* : l'*isnād* ramène

(1) *Ibid.*, VIII, 170.
(2) Sur lui v. Ibn Abī Ḥātim, *Ǧarḥ*, IV$_2$, 288.

en effet aux mêmes sources, sans que l'on ait le nom d'Ibn al-Mubārak dans les deux livres (v. à ce sujet ce qui a été dit à propos du nº précédent). De toute manière, le parallélisme étonnant prouve bien qu'Abū Nu'aym a puisé son texte dans une version du *K. al-Zuhd*, laissant de côté quelques phrases seulement vers la fin du passage.

46. *Ḥilya* IV, 312, 3-4; *Zuhd* 44 nº 136 : l'orateur confronté à ses sermons au jugement dernier. Répétition intégrale, sauf les deux derniers mots qui manquent dans la *Ḥilya*.

47. *Ḥilya* IV, 312, 11-14; *Zuhd* 21 nº 64 : les gens du paradis et ceux de l'enfer expliquant aux premiers la cause de leur condamnation. Le sens de cette Tradition est bien chez Abū Nu'aym, mais les mots pour l'exprimer diffèrent, car le texte n'est pas transmis par l'intermédiaire d'Ibn al-Mubārak, bien qu'il ramène à la même source.

48. *Ḥilya* V, 61, 4-6; *Zuhd* 136 nº 404 : du mérite de la prière dans la maison de Dieu (= mosquée). Reprise mot à mot par la *Ḥilya* : deux petites variations.

49. *Ḥilya* V, 76, 1-4; *Zuhd* 90 nº 266 : al-Rabī' b. Abī Rāšid et la méditation sur la mort. Tradition identique des deux côtés, avec une légère variation : un verbe se trouve à la 4e forme dans la *Ḥilya*, au lieu de la 2e du *Zuhd*.

50. *Ḥilya* V, 167, 12-168, 2; *Zuhd*, supplément, 94 nº 328 : les quatre hommes qui font du mal à ceux qui sont en enfer. Les 13 lignes de cette Tradition sont reprises mot à mot par Abū Nu'aym, avec des différences insignifiantes (v. aussi nº 63, plus loin).

51. *Ḥilya* V, 368, 4-19; *Zuhd* 75 nº 225 : 'Umar incite Ka'b al-Aḥbār (m. 32/652 ou 34/654) (1) à tenir des sermons terrifiants sur des visions eschatologiques. Mêmes paroles chez Abū Nu'aym, avec de légères différences formelles. La *Ḥilya* néglige quelques parties concernant les comparaisons, ou des phrases complémentaires explicatives qui ne changent pas essentiellement le sens global des tableaux brossés.

52. *Ḥilya* VI, 19, 23-20, 7; *Zuhd* 371 nº 1055 : sermon de

(1) V. sur lui F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 304 sq.

Ka'b sur les thèmes de Sourates 30, 41 et 57, 16. Répétition fidèle par la *Ḥilya*, avec des variations insignifiantes qui seraient même imputables aux copistes.

53. *Ḥilya* VI, 43, 3-8; *Zuhd* 371 n° 1054 : Ka'b demande à 'Umar ce qu'il voit en rêve. Même *ḥadīṯ* répété avec une petite addition explicative dans la *Ḥilya* : l'*isnād* ici amène par deux voies à Muḥammad b. Sīrīn (m. 110/729) (1) qui raconte le tout d'après Ka'b.

54. *Ḥilya* VI, 60, 1-13; *Zuhd*, supplément, 44 n° 171 : Jésus, ses disciples, le fleuve, le serpent et l'oiseau. Les textes sont proches l'un de l'autre dans le sens. Cela vient du fait que l'anecdote est racontée d'après Šahr b. Ḥawšab (m. entre 100 et 112/718-730) (2), mais par l'intermédiaire de Traditionnistes différents : de là les divergences formelles.

55. *Ḥilya* VI, 61, 22-62, 9; 62, 9-18; *Zuhd*, supplément, 101-103 n° 353 : à propos des événements au jour de la résurrection. Ce long passage est reproduit succinctement par Abū Nu'aym, avec des variations légères dans certains mots et expressions. Ces divergences proviennent de la différence entre les voies, dans les *isnāds* (ramenant dans le *Zuhd* à Ibn 'Abbās, m. vers 68/687) (3), par l'intermédiaire du même Šahr b. Ḥawšab (v. n° préc.).

56. *Ḥilya* VI, 85, 14-18; *Zuhd* 166 n° 483 : David pleurant ses péchés; d'après Ismā'īl b. 'Ubayd Allāh b. Abī l-Muhāğir (m. 131/748 ou 132/749) (4). Identité parfaite : différences toutes insignifiantes.

57. *Ḥilya* VI, 103, 6-12; *Zuhd*, supplément, 74 n° 263 : l'arbre au paradis dont les épines sont remplacées par 72 sortes de fruits. Même genre de récits, avec des divergences provenant de la différence entre les *isnāds* (nom de l'arbre qui diffère d'une version à l'autre...).

(1) V. sur lui F. Sezgin, *ibid.*, I, 633 sq.
(2) Sur lui v. Ibn Ḥağar, *Tahḏīb*, IV, 369-72 ; al-Ḏahabī, *Mīzān*, II, 283-85, etc.
(3) Sur lui v. F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 25-28.
(4) V. sur lui Ibn Ḥağar, *Tahḏīb*, I, 317-18...

58. *Ḥilya* VII, 12, 19-22; *Zuhd* 348 nº 978 : Sufyān al-Ṯawrī (m. 161/778) (1) et le désir de quitter la terre. Répétition mot à mot, avec de légères variations.

II. La Ḥilya et Asad b. Mūsā (132-212/750-827)

Cet auteur est maintenant connu. Signalons en passant que nous lui avons consacré une étude spéciale, en guise d'introduction à la nouvelle édition entièrement revue et augmentée de tous les certificats de lecture existants. Le travail est resté longtemps sous presse, à cause des événements du Liban, alors que sa parution avait été prévue pour fin 1974 ou début de 1975 (2). La liste des écrits qu'il a laissés nous met sur la voie d'Ibn al-Mubārak et laisse percevoir l'influence du grand maître dans le domaine de la littérature ascétique. On lui attribue les titres suivants :

1. *Musnad Asad b. Mūsā.*
2. *K. al-Zuhd wa-l-ʿibāda wa-l-waraʿ.*
3. *Risālat Asad b. Mūsā ilā Asad b. al-Furāt* (3) *fī luzūm al-Sunna wa-l-taḥḏīr min al-bidaʿ.*
4. *Faḍāʾil al-tābiʿīn* (livre qui, quoique de son fils Saʿīd, contiendrait beaucoup d'informations prises au père) (4).

Le livre qui nous intéresse est bien celui mentionné sous le nº 2, car il est le seul à nous être parvenu, bien qu'en partie. Par les deux parties de son titre il rappelle celui d'Ibn al-Mubārak, bien que celui-ci n'y soit pas mentionné. Mais nous savons que le maître l'a été ailleurs (5). De toute manière l'œuvre d'Ibn Mūsā ne nous est malheureusement pas arrivée telle quelle, et seule une partie des différents *kutub* qui la formaient (v. titre plus

(1) Sur lui v. H.-P. Raddatz, *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān aṯ-Ṯaur (gest. 778). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam.* Bonn 1967.

(2) Sur cet auteur v. R. G. Khoury, *Asad b. Mūsā, K. az-Zuhd.* Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de tous les certificats de lecture d'après les deux copies de Berlin et de Damas avec une étude sur l'auteur. Wiesbaden (*Codices Arabici Antiqui* II) 1976, 21-47.

(3) 142-213/759-828 ; sur lui v. F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 467.

(4) Là-dessus v. R. G. Khoury, *Asad b. Mūsā* (v. plus haut), 35-36.

(5) *Ibid.*, 39 sqq., surtout 41.

haut) a survécu : il s'agit du *K. al-Zuhd*, alors que les *Kutub al-'ibāda wa-l-wara'* sont perdus ou vivent, en partie au moins, dans d'autres ouvrages de la littérature arabe (1). L'emploi du mot *kutub* à propos du même livre peut induire en erreur; c'est pourquoi il n'est pas déplacé de rappeler ici le sens très flexible du mot *kitāb*, surtout concernant les premières époques islamiques, d'autant plus que l'une des deux copies du texte commence carrément par le mot *bāb al-Zuhd* au lieu de *K. al-Zuhd* (2) employé dans la seconde. Quant aux citations prises d'Asad par Abū Nu'aym, elles ne sont forcément pas aussi nombreuses que celles empruntées à Ibn al-Mubārak. On y trouve une vingtaine dont une partie a pu être vérifiée dans le texte qui est entre nos mains. Le reste peut facilement se trouver dans les autres parties perdues *(Kutub al-'ibāda wa-l-wara')*. Comme d'habitude Abū Nu'aym ne mentionne aucun livre, en se référant à son auteur, ce qui complique inutilement l'identification de ces passages. Pour ne pas mélanger les numéros se rapportant aux deux auteurs étudiés ici, la même numérotation a été poursuivie, ce qui permettra de se référer aux passages sans confusion :

59. *Ḥilya* I, 131, 13-18; *Zuhd* 87 nº 96 : de la vue de Dieu le jour de la résurrection. La *Ḥilya* suit le Zuhd de près, avec de légères variations, malgré les divergences entre les deux *isnāds* qui ramènent tous les deux à Ibn Mas'ūd (m. 32/652) par Hilāl al-Wazzān (3) et 'Abd Allāh b. 'Ukaym (ou Ḥakīm) (m. sous al-Ḥaǧǧāǧ) (4).

60. *Ḥilya* III, 273, 19-274, 1; le passage sur le *ṣirāṭ*. Proche de *Zuhd* 67 nº 45. Le texte d'Abū Nu'aym est plus complet et contient un chaînon de plus dans son *isnād* : alors qu'Asad stoppe à Muǧāhid (m. 104/722) (5), la *Ḥilya* ajoute encore le

(1) *Ibid.*, 40.
(2) *Ibid.*, et N. Abott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I Chicago (OIP) 1957, 23, 4 sqq.
(3) Sur lui v. Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, XI, 77.
(4) V. sur lui *Ibid.*, V, 323-24.
(5) Sur lui v. F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 29.

nom de 'Ubayd b. 'Umayr (m. 68/687) (1) comme dernière source.

61. *Ḥilya* III, 274, 1-5; *Zuhd* 56 nº 8 : des moindres récompenses au ciel et punitions en enfer. Les deux textes sont assez proches l'un de l'autre, avec de légères différences formelles. Car, malgré les divergences dans l'*isnād*, les deux dernières sources de part et d'autre sont les mêmes. Abū Nu'aym ne passe pas par Asad.

62. *Ḥilya* IV, 343, 17-21; *Zuhd* 55 nº 5 : de la moindre punition en enfer. Tradition répétée mot à mot par la *Ḥilya*, avec une seule addition explicative. Bien que l'*isnād* soit le même dans ses dernières sources, il ne passe pas par l'intermédiaire d'Ibn Mūsā, chez Abū Nu'aym.

63. *Ḥilya* V, 167, 13-168, 2; *Zuhd* 63 nº 40 : les quatre qui font du mal aux habitants de l'enfer. Le texte est de 15 lignes : du mot à mot d'après Asad jusqu'à la dernière source, avec de légères variations ou de petites additions.

64. *Ḥilya* VI, 253, 20-254, 2 : Dieu questionne un des habitants du paradis et un autre de ceux de l'enfer, le jour de la résurrection. Très proche de *Zuhd* 83 nº 86, avec de petites variations formelles; mais l'*isnād* ne passe pas par Asad, alors que toutes les dernières sources sont les mêmes.

Le reste des passages n'a pas pu être trouvé dans le *Zuhd* et pourrait l'être dans les parties perdues du livre mentionné sous le nº 2 des écrits de l'auteur (2).

C. Ḥilyat al-awliyā'... et la littérature ṣūfie en général.

Le sens de cette comparaison entre les passages d'*al-Ḥilya* et leurs correspondants chez les deux auteurs en question se comprend bien par ce qui a été dit plus haut. Il y a naturellement d'autres œuvres qu'on aurait pu y joindre. Mais là n'était point le but de ces quelques pages qui ne peuvent en aucune façon

(1) V. sur lui Ibn Ḥaǧar, *Taḥḏīb*, VII, 71.

(2) Il s'agit des passages suivants : *Ḥilya* I, 45, 8-15; 47, 2-8; 57, 4-7; 89, 21-90, 4; 92, 12-15; 99, 15-20; 100, 18-21; 101, 10-16; 183, 6-11; 184, 5-9; 303, 23-304, 2; II, 281, 5-12; V, 33, 21-34, 1...

prétendre être exhaustives. Elles ne forment qu'un premier pas dans ce genre d'étude de l'ouvrage. L'essentiel visait à montrer comment Abū Nu'aym s'est servi des sources ou plutôt des auteurs qu'il cite, puisque malheureusement il n'a pas l'habitude de nommer des œuvres *expressis verbis*, sauf dans des cas rares, comme on le verra par la suite. Des numéros que nous venons de présenter ressort en effet une manière d'approche des sources. Un grand nombre de ces passages avait des correspondants chez les deux auteurs du IIe siècle (1). Non seulement il y avait parallélisme dans le sens, le contenu des Traditions, des paroles ou des anecdotes, mais la forme des textes elle-même allait parallèlement de part et d'autres, répétant les mêmes sources anciennes et leurs Traditionnistes (2). Spécialement intéressants sont les numéros sous lesquels les textes présentent une certaine longueur, car la plupart de ceux-ci sont autrement formés de quelques petites lignes où les *isnāds* prennent la moitié de la place (3). Le texte du nº 45 est en particulier à retenir, grâce à sa longueur et aux observations bien utiles qu'il permet de faire, concernant la *Ḥilya* et ses sources anciennes. Or il a été transmis, comme beaucoup d'autres d'ailleurs — et il n'y a point de doute là-dessus — d'après une version du *K. al-Zuhd wa-l-raqā'iq* d'Ibn al-Mubārak, qu'il reproduit fidèlement. Même dans les autres passages où il était dit qu'il y avait identité, répétition..., l'on avait quand même de petites variations dues à l'emploi tantôt de telle préposition, tantôt de telle autre, une fois de l'addition d'une conjonction quelconque ou d'un mot explicatif, une autre de la présence d'un synonyme différent ou tout simplement d'un autre mot... Bref on y sent la main de plusieurs transmetteurs qui ont copié le texte plus d'une fois, dans des séances d'étude et de transmission, comme c'était le cas dans les cercles des lettrés islamiques à travers les siècles (4). Ce qui

(1) Nos 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 18, etc.

(2) Nos 5, 6, 7, 9...

(3) V. p. ex. nos 16, 31, 38, 50, 63 et surtout 45.

(4) Là-dessus v. l'étude fort instructive de R. Sellheim, *Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen. Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag dargesbracht von Freuden und Schülern.* Berlin 1962, p. 54-79. *Trad.* arabe de 'Aṭiyya Rizq, *al-'Ilm wa-l-'ulamā' fī 'uṣūr al-ḫulafā'*. Dār al-Amāna, Beyrouth, 1972, 18 sqq.

fait que les petites divergences ont été souvent qualifiées de légères ou d'insignifiantes, car elles ne changeaient en rien une réalité bien évidente : Abū Nu'aym a tiré ses renseignements de sources déjà existantes par écrit, en passant parfois par différentes versions qui ne sont que des copies d'un seul et même original. Quand l'écart est plus sensible à tel point que les textes en question ne sont plus parallèles mot à mot, mais seulement dans l'ensemble, il y a sans doute une version qui en est à l'origine, comme en témoigne d'ailleurs la divergence dans les *isnāds* qui sont à la base des écrits ou des passages analysés. Et, bien que la plupart des fois l'on soit conduit, à l'intérieur de ces *isnāds*, vers une source commune qui en est la source première, les divergences textuelles deviennent parfois assez graves (1). Il y a encore plus : certains passages n'étaient pas du tout amenés par l'intermédiaire d'Ibn al-Mubārak ou d'Asad, et pourtant nous les avons mentionnés ou sous la même rubrique que les autres (v. Ibn al-Mubārak) qui contiennent bien le nom de leur auteur, ou du moins, et c'est le cas d'Asad, nous les avons signalés dans une note (v. plus haut). Il y a plusieurs explications à cela : l'essentiel se résume bien dans le fait que nous avons affaire avec la même source à partir de laquelle le texte a été propagé : inutile de dire que plus les différences sont grandes, plus la transmission a dû se faire, surtout au début, d'une manière orale, ou alors fantaisiste peut-être, avec une note personnelle plus ou moins importante (2). Et puis il ne faut pas oublier que les disciples apportent parfois une citation, sans pour autant mentionner le nom du maître auquel elle se réfère : un désordre voyant dans la rédaction de plus d'un ouvrage, comme on peut s'en rendre compte dans le livre d'Ibn al-Mubārak ou aussi de celui d'al-Sulamī (3)..., alors que tous ces textes et tant d'autres ont quand même été réunis dans les mêmes ouvrages, tout à côté des autres qui sont introduits par un *isnād* passant par l'auteur en question (4). En outre il y a à noter que, concernant les citations pour lesquelles on ne retrouve pas d'équiva-

(1) V. nos 41, 47, 54...
(2) Nos 47, 54, 60...
(3) Pedersen, *al-Sulamī, Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Leyde 1960, 39 sqq., 66.
(4) V. plus haut nos 10, 17, 19...

lent dans les livres qui sont entre nos mains, Abū Nu'aym, ainsi que ses *šuyūḫ* qui lui fournissent son matériel, avaient à leur disposition beaucoup plus d'écrits et avec des versions plus variées que nous. On le verra encore mieux dans les relations de notre auteur avec son maître al-Sulamī. La comparaison entre les textes signalés plus haut a donc l'avantage de servir de témoin de l'honnêteté d'Abū Nu'aym. Honnête il l'était surtout dans ses références à ses auteurs anciens dont il reproduit les Traditions, d'une manière assez fidèle, parfois même très fidèle ! Nous venons de voir que les changements ne sont pas nécessairement de lui. Bien sûr qu'il y a toujours une note personnelle dans tout travail qui se fait. Et un auteur comme lui a pu se servir des données à sa guise, tout en leur conférant un autre aspect parfois. Ceci est possible, même vraisemblable, dira-t-on, quand il s'agit de l'idéologie pure, surtout si l'on pense aux différends d'Abū Nu'aym avec l'école ḥanbalite, représentée par Ibn Mandah (1). Néanmoins, des textes de ce genre ne forment pas la grande partie de son livre, bien au contraire : ils n'en constituent qu'une petite partie, car le gros est quand même consacré aux récits de cachet neutre, dans lesquels la polémique est sinon bannie, du moins tout à fait minime (2). Ainsi la *Ḥilya* reste un document d'une importance spéciale, malgré les faiblesses ou les oublis dans la transmission des différentes Traditions, paroles ou anecdotes. Il n'est pas de notre dessein de prendre ici la défense de notre auteur, pour excuser ce genre de défauts. Loin de là : nous aurions été le plus heureux de voir cette œuvre entièrement immaculée. Malheureusement, la perfection n'a jamais été du domaine humain, elle reste quand même dans la sphère des attributs divins inapprochables. Abū Nu'aym est du IV^e^-V^e^ siècles H.; son œuvre ne se comprend que si elle est replacée dans le milieu dans lequel son auteur a vécu :

(1) V. plus haut.

(2) V. p. ex. les pages qui sont consacrées à al-Ḥasan al-Baṣrī, *Ḥilya*, II, 131-61, et qui contiennent des sentences, des exhortations à la piété et à l'ascétisme en général ; en particulier sa lettre à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est significative à ce sujet, v. p. 134 sqq. ; cela ne veut, en aucune manière, signifier que le livre est non intéressant sur d'autres plans (p. ex. théologique...) : les travaux de J. Van Ess sont là-dessus très instructifs, mais ne pas négliger ceux de Massignon dont il était question au début de ces pages...

et dans ce milieu, des faiblesses de ce genre étaient chose courante; et malgré tout, elles étaient chez lui moins graves et nombreuses que chez le reste de ses contemporains : le témoignage unanime de ses bibliographes est, à ce sujet, très éloquent (1). Cependant les louanges qu'on lui a décernées ne doivent pas conduire à se servir de son œuvre sans contrôle aucun. Tant que l'on ne dispose pas des sources, ou tout au moins d'autres textes permettant une comparaison, on est réduit à accepter le contenu de son livre, nous oserions dire, tel quel; mais heureusement, il n'en est pas toujours ainsi, et le présent travail se voulait comme une première mise au point dans la voie d'une comparaison plus globale et d'une identification plus générale, qui tiendraient compte d'un plus grand nombre d'auteurs cités. Et cette confrontation montre en définitive des aspects importants pour l'histoire des textes que contient cet ouvrage. Ces aspects concernent toute la littérature antérieure à l'auteur ou contemporaine, dans le domaine mystique surtout. Dans les pages qui suivent nous tâcherons d'examiner d'une part l'écho qu'a laissé al-Sulamī, le grand maître d'Abū Nu'aym, dans cette œuvre, d'autre part, et là d'une manière assez générale, celui laissé par d'autres auteurs en général.

1. Abū Nu'aym et al-Sulamī.

Les textes de la *Ḥilya* sont tirés des auteurs cités, d'après une méthode qui a déjà été esquissée et de laquelle on aura encore à parler. Comme Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī après lui, Abū Nu'aym lui aussi avait essayé d'asseoir son matériel sur une base plus solide que celle de ses prédécesseurs, en en éloignant les éléments déformateurs (2). Contrairement à l'auteur de l'*Iṣāba*, celui de la *Ḥilya* ne dit pas expressément qu'il se réfère à ses devanciers,

(1) Al-Ḏahabī, *Taḏkira*, III, 1094, 8-10 ; al-Subkī, IV, 21, 7-8 surtout, où son savoir et sa valeur sont présentés comme inégalables pour son époque.

(2) V. plus haut où le but de son œuvre a été décrit ; Ibn Ḥaǧar en fait autant, en essayant de présenter la science idéale du *ḥadīṯ* de la manière la plus digne et la plus proche de la réalité historique : v. *Iṣāba* I, 2-12 et R. G. Khoury, *L'importance de l'Iṣāba*, 135.

pour en compléter les données et présenter ses personnages et son matériel sous l'aspect le plus historique possible. Après avoir exposé les motifs et le contenu de son travail dans son introduction, analysée plus haut, il passe directement à l'œuvre citant et commentant ses auteurs et ceux qui s'en sont occupés, sans pour autant livrer le nom des sources auxquelles il a puisé ses informations, mis à part quelques rares exceptions (v. surtout son maître al-Sulamī). Le résultat auquel il est arrivé est bien considérable, si l'on compare sur ce plan, son chef-d'œuvre avec la littérature produite par ses prédécesseurs. Un auteur particulièrement important attire l'attention à ce sujet : Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Mūsā al-Sulamī (325-412/937-1021), un contemporain et maître d'Abū Nu'aym et auteur du fameux *Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (1). Al-Sulamī est un des maîtres qu'Abū Nu'aym a rencontrés personnellement, comme il nous l'affirme lui-même, et dont l'œuvre trouve chez le disciple pleine satisfaction (2). Dans son dernier tome il revient aussi sur son prédécesseur, en nommant l'ouvrage de celui-ci, exceptionnellement par son nom, et en lui empruntant « quelques noms » de mystiques « orientaux » célèbres, sans trop s'étendre sur eux (3). D'ailleurs les auteurs en général ne sont pas, pour lui, d'égale importance et il leur consacre une matière d'une longueur tout à fait inégale, s'attardant sur les plus anciens d'entre eux et sur certains de leurs successeurs dans le domaine ṣūfī, selon l'intention développée dans son introduction. Entre lui et al-Sulamī il y a des différences qui sautent aux yeux. D'abord, l'étendue et le nombre très élevé des personnages qui sont étudiés ou cités : un fait très important qui donne à la *Ḥilya* le caractère de complément, même essentiel, au travail du maître. Pedersen caractérisait déjà si bien l'apport de son auteur en ces termes :

(1) De ce livre il y a deux éditions connues : une de Nūr al-Dīn Šarība, le Caire 1953 ; une autre plus récente de J. Pedersen, très soignée, contenant une étude sur l'auteur et les mss du livre : *Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. Texte arabe avec une introduction et un index. Leyde 1960.

(2) *Ḥilya*, II, 25, 8-9, où il est dit : *wa-huwa aḥad man laqīnāhu wa-mimman la-hu l-'ināyatu l-tāmmatu b-tawṭi'ati maḏhabi l-mutaṣawwifa wa-tahḏībihi 'alā mā bayyanahu l-awā'ilu mina l-salaf* ; *ibid.*, 25, 9-10.

(3) *Ibid.*, X, 41-42.

« La haute valeur de son ouvrage tient à ce qu'il est le plus ancien du genre qui nous soit conservé et qu'il donne les références des sentences qu'il cite, et aussi à ce qu'il est tout proche de la période créatrice » (1).

Or la *Ḥilya* est vraiment un complément nécessaire, surtout pour les premières générations de mystiques islamiques, car al-Sulamī ne commence qu'avec al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ (m. 187/802) (2) et Ibrāhīm b. Adham (m. vers 162/778) (3) auxquels suivent des mystiques plus tardifs. Mais nous avons vu plus haut qu'al-Sulamī lui sert aussi de complément, en particulier là où le disciple résume hâtivement son maître, comme lui-même nous le dit tout bonnement (4). Une autre différence à côté de cela réside dans le fait qu'Abū Nuʿaym apporte beaucoup plus d'anecdotes en plus des paroles, alors qu'al-Sulamī se contente surtout d'accumuler celles-ci. De là le grand intérêt d'*al-Ḥilya* pour nous. Nous avons jusqu'à maintenant parlé de complément, alors qu'il n'y a eu qu'un seul ouvrage d'al-Sulamī qui a été mentionné. Or l'agencement global de la *Ḥilya* ne rappelle pas celui des *Ṭabaqāt*, et pour cause : car des deux œuvres, c'est bien la première qui va par classes successives, commençant par celles des califes, puis celles des compagnons du Prophète, et allant ainsi de plus en plus loin et d'une manière systématique. C'est pourquoi il n'est pas seulement malaisé, mais encore déplacé de chercher une parfaite correspondance de tous les passages dans lesquels Abū Nuʿaym cite son maître avec d'autres du livre de ce dernier. Pedersen a recueilli ces textes en question dans son édition (5). Or il écrit à ce propos :

« Ces exemples suffiront à montrer le parfait accord entre les

(1) Pedersen, 25, 12-16.

(2) Sur lui v. F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 636.

(3) V. sur lui Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, I, 102-03 ; F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 215 nº 12, lui signale un *Ǧuzʾ fīhi musnad aḥādīṯ Ibrāhīm b. Adham az-zāhid*, conservé au Caire, dans la recension d'Ibn Mandah, grand ennemi d'Abū Nuʿaym dont il a été question plus haut.

(4) V. plus haut surtout la liste des mystiques « orientaux » qu'il énumère dans son tome X, 42 sqq., etc.

(5) Pedersen, 52-53.

citations d'al-Sulamī et les *Ṭabaqāt*, mais aussi que beaucoup des citations ne peuvent pas être tirées de cette œuvre » (1).

Si le « parfait accord » de part et d'autre n'étonne pas, le désaccord ne devrait pas du tout le faire non plus; la raison en est bien simple et ce sont al-Sulamī d'une part et Abū Nu'aym de l'autre qui nous mettent sur la voie de la solution. Quant au premier, il commence par nous présenter, avant ses propres *Ṭabaqāt*, un autre livre qui malheureusement ne nous est pas parvenu tel quel. Il s'intitule *K. al-Zuhd*, d'après les termes de son propre auteur :

Wa-qad ḏakartu fī Kitābi l-Zuhd mina l-ṣaḥābati wa-l-tāb'īn wa-tābi'ī l-tābi'īn qarnan fa-qarnan wa-ṭabaqatan fa-ṭabaqatan ilā an balaġati l-nawbatu ilā arbābi l-aḥwāli wa-l-mutakallimīna 'alā lisāni l-tafrīdi wa-ḥaqā'iqi l-tawḥīdi wa-sti'māli ṭuruqi l-taǧrīd (2).

« J'ai traité dans *k. al-zuhd*, âge par âge et génération par génération, les « compagnons » et les « successeurs » et les « successeurs des successeurs », jusqu'à ce que la succession ait atteint les seigneurs des états mystiques et ceux qui, dans leur langage particulier, parlaient de la « séparation », des « réalités de l'unification » et de l'usage des chemins du « détachement du monde » (3). Ce langage est bien clair, et l'on voit en quoi la *Ḥilya* se rapproche d'al-Sulamī, avant tout : ceci ne semble pas avoir attiré l'attention de Pedersen, bien qu'il essaie d'expliquer l'existence « de la première œuvre » d'al-Sulamī (4). Or le fait qu'*al-Ḥilya* suit l'ordre du *K. al-Zuhd*, qui aurait aussi survécu peut-être sous le titre de *Tārīḫ al-ṣūfiyya* (5), est un argument en faveur d'une influence exercée par ce dernier livre sur Abū Nu'aym, pour

(1) *Ibid.*, 53, 18-20.
(2) Pedersen, *Ṭabaqāt*, texte arabe, 5, 7-10.
(3) Pedersen, 50, 1-8.
(4) *Ibid.*, 58-60.
(5) V. les citations qui n'ont rien à faire avec les *Ṭabaqāt*, mais qui sont groupées sous ce titre, avancé par *Tārīḫ al-Islām* d'al-Dahabī et repris par Massignon, *Quatre textes inédits*, Paris, 1911, 10 sq. (d'après Pedersen, 50; cf. *Mélanges Louis Massignon*, I, 1956, 45); cf. aussi M. H. F. Amedroz, *Notes on some Sufi Lives*. Dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, 572, 574.

lequel al-Sulamī était bien le grand maître indiscutable. Qu'y a-t-il de plus naturel que de penser alors à ce *K. al-Zuhd*, d'autant plus qu'Abū Nu'aym, comme nous l'avons vu dans l'étude de son introduction, se proposait de faire plus ou moins le même genre de travail, procédant par classes successives? Abū Nu'aym nous le dit en effet *expressis verbis*, dans un passage auquel nous avons déjà fait allusion :

Qad ataynā 'alā man ḏakarahum Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī(...) wa-huwa aḥad man laqīnāhu wa-mimman la-hu l-'ināyatu l- tāmmatu bi-tawṭi'ati maḏhabi l-mutaṣawwifa wa-tahḏībihi 'alā mā bayyanahu l-awā'ilu mina l-salafi, muqtadin bi-sīmatihim, mulāzimun li-ṭarīqatihim, mutabi'un li-āṯārihim, mufāwiqun li-mā yu'ṯaru 'ani l-mutaḥarrimīna l-mutahawwisīna min ǧuhhāli hāḏihi l-ṭā'ifa, munkirun 'alayhim iḏ ḫaqīqatu hāḏā l-maḏhabi 'indahu mutāba'atu l-rasūli ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam fī mā ballaġa wa-šara', wa-ašāra ilayhi wa-ṣada' (1).

« Nous sommes arrivés à présent à ceux que mentionne le shaikh a. 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī... Il est un de ceux que nous avons fréquentés et de ceux qui ont déployé une activité parfaite pour expliquer l'école *(madhhab)* du ṣūfisme et la guider conformément aux préceptes des premiers parmi les ancêtres, se conformant à leur caractère, se tenant à leur méthode *(ṭarīqa)*, marchant sur leurs traces et s'abstenant de ce qui portait la marque des saboteurs, des sots légers en notre communauté *(hādhihi l-ṭā' ifa)*, qu'ils reniaient, la nature propre de notre école *(madhhab)* étant selon l'imitation du Prophète — qu'Allah le bénisse et lui donne la paix — pour ce qu'il a transmis et établi comme loi. Il renvoie à lui et le rend clair» (2). N'avons-nous pas ici, tracé, le même programme qu'Abū Nu'aym se proposera de faire, après son maître, dans sa *Ḥilya*? Bien sûr qu'il faut prendre le disciple au mot, même si le nom du maître n'apparaît que très peu et que le matériel de la *Ḥilya* et des *Ṭabaqāt* n'offre de parallélisme que dans les derniers tomes surtout (3). L'aveu

(1) *Ḥilya*, II, 25, 8-13.
(2) Pedersen, 51, 10-23.
(3) *Ibid.*, 52-53.

qu'il nous fait dans le passage cité plus haut est très éloquent et nous permet de conclure qu'Abū Nu'aym a dû être plus dépendant du *Kitāb al-Zuhd* que des *Ṭabaqāt* : le premier livre lui a, sans doute, donné une méthode de travail, un plan général et une abondante matière pour ce qui concerne les premiers temps que le second laisse de côté, délibérément, parce que les deux livres d'al-Sulamī sont complémentaires, comme on peut le saisir des propres mots de leur auteur; car, après avoir décrit le contenu de son *K. al-Zuhd*, il ajoute :

Fa-aḥbabtu an aǧma'a fī siyari muta'aḫḫirī l-awliyā'i kitāban usammīhi Ṭabaqāti l-ṣūfiyya aǧ'aluhu 'alā ḫamsi ṭabaqāt... (1).

« Et puis j'ai désiré composer sur les vies des saints postérieurs un livre que j'appelle *ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, et je les classe en cinq générations... » (2).

Dès lors tout se comprend mieux et la *Ḥilya* acquiert à nos yeux une importance sans égale, dans le domaine que nous étudions ici, et en particulier concernant le livre d'al-Sulamī qui, malheureusement ne nous est pas parvenu, mais qui serait ainsi contenu d'une manière ou d'une autre dans le programme du disciple.

2. *Abū Nu'aym et ses autres maîtres ou prédécesseurs.*

La *Ḥilya* n'est pas seulement intéressante pour ce qui concerne l'œuvre perdue d'al-Sulamī. Son importance va bien plus loin, pour s'étendre à tout ce genre d'œuvres qui ont dû jouir à leur époque d'une grande renommée, mais qui, par malchance, sont perdues, et ne sont pas parvenues telles quelles jusqu'à nous. Les textes longs d'*al-Ḥilya* en contiennent une bonne partie, ou du moins en reproduisent la méthode, l'esprit et quelque chose du contenu. Et c'est déjà beaucoup. Mais nous venons de voir qu'il y a quand même des citations qui sont du mot à mot : du *K. al-Zuhd wa-l-raqā'iq* d'Ibn al-Mubārak, de celui d'Asad b. Mūsā et des *Ṭabaqāt* al-Sulamī, pour ne citer que ces trois livres.

(1) Pedersen, texte arabe, 5, 10-11.
(2) *Ibid.*, commentaire, 50, 8-10.

Le *K. al-Zuhd* de ce dernier n'a pas dû faire exception à la règle et serait ainsi d'une manière plus ou moins importante à retrouver dans la *Ḥilya* aussi. D'ailleurs il semble évident que des ouvrages pareils sur l'ascétisme en général ont été des livres de chevet de tous les auteurs tardifs travaillant dans le même ordre d'idées. En effet, ces écrits étaient de la main d'auteurs qui avaient été bien considérés de leurs contemporains; et, avec le recul du temps, ils formaient automatiquement une référence importante, car ils condensaient les impressions fraîches, montraient la voie juste qu'avaient suivie les premiers musulmans pieux qui vivaient, aux yeux des générations postérieures, sur les traces du Prophète et de ses zélés compagnons. Ibn Ḥağar al-'Asqalānī s'était tourné, avec beaucoup d'enthousiasme, vers cette littérature qui, de prime abord, paraît secondaire, mais peut jouer un rôle primordial, quand il s'agit, grâce à elle, de compléter, d'ajouter ou même de sauver de l'oubli des personnages pieux, des modèles religieux pour les croyants, des exemples vivants par leurs paroles et les anecdotes que l'on rapporte d'eux (1). Ainsi l'importance de la littérature des premières générations de lettrés islamiques nous est, une fois de plus, attestée par Abū Nu'aym et par al-Sulamī, le premier ayant profité du second et suivi ses pas. Or tous les deux, le maître avant tout, se sont tournés vers le passé allant jusqu'au Prophète, pour recueillir, des sources authentiques, de quoi édifier leurs générations et celles qui les suivront : le mot *'alā mā bayyanahu l-awā'il mina l-salaf* (2) que nous avons déjà cité plus haut est bien significatif là-dessus, puisqu'al-Sulamī s'était tourné vers ces *awā'il*, pour en faire revivre « caractère », « méthode » et « traces ». Le disciple en fit autant, et même plus aux yeux des époques postérieures, car il sauva, par surcroît, de l'oubli non seulement le *K. al-Zuhd* de son maître, en l'incorporant à son œuvre, à un degré qu'il est malheureusement impossible de bien définir faute de moyens de comparaison, mais aussi une littérature considérable se rapportant surtout aux premiers auteurs islamiques. Il n'est pas question de vouloir ici brosser un tableau complet

(1) V. là-dessus R. G. Khoury, *L'importance de l'Iṣāba.*, 139 sqq.
(2) *Ḥilya*, II, 25, 10.

de la littérature que la *Ḥilya* contient. Il suffit de noter qu'elle commence par les quatre premiers califes, en passant par les auteurs d'ascétisme les plus en vue, comme par exemple al-Ḥasan al-Baṣrī, Wahb b. Munabbih, pour ne citer que ces deux auteurs qui ont beaucoup influencé les auteurs postérieurs dans ce genre de littérature. Là réside avant tout, à nos yeux, la valeur de cet ouvrage qui doit contenir dans ce domaine la production du travail des générations antérieures. Comme son maître, Abū Na'aym donne les références de ses citations, par malchance d'une manière bien insuffisante, pour que l'on puisse délimiter exactement les œuvres desquelles il tire son matériel, car chez les deux nous ne trouvons pas en général le nom de ces dernières. Quelques rares exceptions : par exemple une *Maw'iẓat* d'Ibn Munabbih. dont parle la *Ḥilya*, se référant aux membres de la famille yéménite (1). D'ailleurs nous avons eu parmi les passages parallèles d'Ibn al-Mubārak et d'Abū Nu'aym, étudiés plus haut, quelques-uns qui ramenaient à Wahb b. Munabbih (2) : tous étaient très proches de leurs correspondants dans le livre d'Ibn al-Mubārak; les variations étaient légères ou insignifiantes : l'identité était voyante. Ce fait est très important, car il nous donne l'occasion de juger du degré d'authenticité que l'on peut accorder au reste des textes que nous a conservés l'ouvrage d'Abū Nu'aym : or, après tout ce qui a été dit jusqu'à présent du parallélisme étonnant des quelques passages analysés plus haut et de la méthode sérieuse de travail de l'auteur, nous n'avons aucune raison valable de mettre en doute l'authenticité du caractère archaïque de la littérature attribuée à Wahb b. Munabbih, sur laquelle nous nous sommes fondés dans certains chapitres de notre monographie sur cet auteur yéménite (3), ou à d'autres auteurs antérieurs à lui ou postérieurs. Quitte à s'entendre sur le sens qu'il faut donner à ce terme : authenticité signifierait ici qu'il s'agit de sources réelles, auxquelles Abū Nu'aym a véritablement puisé son

(1) V. *Ḥilya*, IV, 24, 7 sq. etc. ; là-dessus v. R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 263-70.

(2) V. plus haut nos 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38.

(3) Concernant cet auteur v. *Ḥilya*, IV, 23-81 ; R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 207 sqq.

matériel, comme l'œuvre d'Ibn al-Mubārak ou d'Asad b. Mūsā... Et ces sources ont dû exister, au moins en partie, à l'époque à laquelle Abū Nu'aym et ses maîtres s'étaient mis à se documenter, pour écrire leurs œuvres. Dans l'étude des sources d'al-Sulamī, Pedersen avait signalé déjà comment son auteur amenait les citations ou les références à la littérature écrite qu'il a consultée (1). Des phrases comme les suivantes s'y retrouvent :

Wa-ra'aytu bi-ḫaṭṭi abī (2)
Waǧadtu fī kitābi abī (3).
Waǧadtu bi-ḫaṭṭi abī (4).
Wa-ra'aytu anā hāḏā l-ḥadīṯa bi-ḫaṭṭi Abī ʿUṯmān fī kitābih (5), etc.

Une méthode de documentation bien sérieuse dans son ensemble, qui essaie de se fonder sur une littérature écrite, ou solidement enseignée, dont il veut soutenir l'authenticité, justement par l'emploi très typique de la tournure *waǧadtu bi-ḫaṭṭi...* ou *ra'aytu* ou un autre verbe qui dénote plus ou moins la même intention, bien qu'il ne faille pas oublier les faiblesses qui accompagnent une telle méthode de transmission (6). Nous retrouvons cette même méthode de travail chez son disciple Abū Nu'aym (7), désireux de fonder sa documentation, comme nous l'avons vu dans son introduction et en général plus haut, sur des témoignages solides et historiquement authentiques, à son sens. C'est pourquoi il fouille, il questionne, il ramasse dans les œuvres les plus en vue de quoi constituer la version *ne varietur* de son chef-d'œuvre qui devra servir de guide pour les générations islamiques contemporaines et postérieures à lui. De là le nombre très grand d'ouvrages auxquels il se réfère sans cesse, sans pour autant les nommer par leur nom, dans la majorité écrasante des fois : le mot *kitāb* est son terme préféré, à ce sujet.

(1) V. Pedersen, 33 sqq.
(2) *Ibid.*, texte arabe, 503, 7.
(3) *Ibid.*, 160, 9.
(4) *Ibid.*, 161, 5.
(5) *Ibid.*, 160, 7-8.
(6) Pedersen, 35-36...
(7) Pedersen, 64-67, avait déjà noté qelques traits caractéristiques à ce propos.

Les auteurs auxquels il attribue ou desquels il cite un *kitāb* sont très nombreux. Vouloir donner toutes ces citations ici dépasserait le cadre de cette étude. Nous nous contenterons de mentionner deux auteurs qui sont le plus fréquemment consultés :

Ğa'far b. Muḥammad b. Nuṣayr al-Ḫuldī (m. 348/959) dont il parle sous le n° 655 de son livre (1) et avec lequel il a dû avoir des contacts quelconques, puisqu'il écrit : *aḫbaranā Ga'far b. Muḥammad b. Nuṣayr — fī-mā kataba ilayya sanata ṯalāṯin wa-arba'īn* (2), ou *aḫbaranā... fī kitābih*, quatre lignes plus loin (3).

Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm (4).

Comme on peut donc l'observer, Abū Nu'aym s'adresse avant tout à ses maîtres et à ses contemporains, pour s'assurer une bonne documentation. Ce caractère se retrouve tout au long de son œuvre : pour la partie ancienne, il semble avoir confiance en son grand maître al-Sulamī, ou les maîtres de celui-ci, alors que vers la fin, ce sont des auteurs comme ceux que l'on vient de nommer qui occupent la scène. Touchant d'autres savants, il emploie beaucoup moins le mot *kitāb*. Pourtant, dans tous les cas, la méthode ne change en rien, et le terme *kitāb* reste un des mots-clé de son livre, conférant à celui-ci une atmosphère bibliophile intense. Et ces livres, que lui ou ses informateurs ont lus et fouillés, ne sont pas la création de l'imagination, comme nous venons de le voir, à l'aide des quelques exemples donnés plus haut. Ils se rapportent aux auteurs mystiques depuis les époques les plus anciennes de l'Islam jusqu'au temps de l'auteur lui-même. Abū Nu'aym, dans tout cela, ne paraît en aucune

(1) *Ḥilya*, X, 381-82.

(2) *Ibid.*, 381 n° 655, 5. Il s'agit sans doute du droit de transmission qui est accordé à tous les participants à une séance de lecture, même s'ils sont des enfants. Cf. p. ex. R. G. Khoury, *Asad b. Mūsā*, 98 sqq.

(3) V. d'autres passages où l'on trouve des formules semblables : *Ḥilya*, I, 22, 1 ; II, 191, 2 ; VIII, 99, 19, X, 74, 6, 14 ; 75, 15, 19, 24 ; 76, 5 ; 88, 6 ; 89, 20 ; 93, 23 ; 95, 21 ; 101, 3 ; 103, 13 ; 105, 23 ; 107, 19 ; 109, 11 ; 116, 4 ; 119, 3 ; 120, 1, 4 ; 121, 17 ; 122, 17 ; 123, 1 ; 124, 5 ; 125, 3, 11, 13, 16 ; 126, 7 ; 261, 22 ; 263, 22 ; 267, 1, 20 ; 273, 6, 10 etc.

(4) *Ibid.*, III, 40, 3, 5 ; 79, 22 ; 89, 11 ; IV, 358, 21 ; 360, 12 ; V, 81, 22 ; 85, 11 ; 90, 18 ; 95, 9 ; 131, 22 ; 134, 23 ; 165, 8 ; 308, 9 ; 322, 15 ; VI, 60, 1 ; X, 86, 13 ; 88, 14 ; 90, 13 ; 97, 16 ; 99, 4 ; 120, 14 ; 276, 4 ; 323, 4 etc.

manière être dupe ou naïf : il va au fond des choses et veut s'assurer de l'existence réelle des œuvres dont il se sert; c'est pourquoi il multiplie les remarques qui corroborent le sérieux de sa méthode par des formules qui démontrent un contrôle personnel, comme *ra'aytu fī kitābi Abī Ḥassān* (1), ou *min aṣli kitābi(hi)* ou bien *aṣlihi* (2) ou enfin *fī kitābihi ilayya wa-qad laqītuhu* (3), sans vouloir pour autant énumérer les formules usuelles de *qara'tu fī...* ou *waǧadtu fī... bi-ḫaṭṭi...*, etc., que nous venons de voir plus haut, et qui se trouvent aussi bien chez lui. C'est de la très haute science pour l'époque. Il est normal que cette méthode de travail, qui a fait de l'auteur le grand savant de son temps, nous paraisse, aujourd'hui, insuffisante. N'empêche que pour son époque elle avait une autre valeur, et avait dû passer pour spécialement critique. Abū Nu'aym n'était pas, en effet, embarrassé de trouver du matériel : il en avait beaucoup à sa disposition, comme il nous le dit sans cesse, au sujet de ses personnages. Voici ce qu'il écrit concernant al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ (m. 187/802) (4) :

Kalām al-Fuḍayl wa-mawā'iẓuh ṭakṯur iqtaṣarnā minhā 'alā mā amlaynā (5) (les paroles d'al-Fuḍayl et ses sermons sont nombreux; nous nous sommes restreints à ce que nous avons dicté).

Continuellement, l'auteur de la *Ḥilya* est à la recherche des versions les plus dignes de confiance (6). C'est dans ce but qu'il multiplie les remarques critiques touchant telle Tradition ou telle anecdote, pour en montrer le bien-fondé ou le caractère bizarre, et peu digne de confiance. Et dans ce dernier cas-là, il n'hésite pas à mentionner l'*isnād* le plus correct qui lui assure le plus d'authenticité (7). Tout cela s'ajoute à ce qui a été dit,

(1) *Ḥilya*, II, 187, 16-17...
(2) *Ibid.*, IV, 168, 5 ; VII, 226, 13 ; 229, 18 ; X, 316, 6 etc.
(3) *Ibid.*, VIII, 46, 14, etc.
(4) Il lui consacre, *Ḥilya*, VIII, les pages 84-139 ; sur cet auteur v. plus haut p. 102.
(5) Ibid., 114, 12-13.
(6) V. par ex. ce qu'il dit à propos d'Ibn Ḥanbal, *Ḥilya*, IX, 204, 8...
(7) *Ibid.*, I, 63, 5-6 ; 363, 3-5 ; II, 182, 20 ; 189, 10 ; 196, 18-19 ; 198, 4 ; 223, 2-3 ; III, 24, 13-16 ; 25, 2 sqq. ; 65, 23 ; 76, 24-25 ; 94, 22-23, etc.

jusqu'ici, pour soutenir le niveau scientifique et l'authenticité des textes contenus dans la *Ḥilya*. Cette œuvre arrive à donner au lecteur une impression bien vivante des siècles passés. Elle en a voulu ressusciter l'atmosphère réelle, l'activité authentique, non sans succès, bien qu'on ne puisse en déterminer exactement le degré, par rapport à tous les auteurs qui y sont mentionnés. Abū Nu'aym nous fait revivre ces époques lointaines dans leur fraîcheur, avec tout l'amour qu'elles avaient pour les choses de la religion, de l'ascèse et de l'esprit en général : que de témoignages intéressants et instructifs à ce sujet, en faveur d'un contact serré entre les savants, en dehors des rencontres personnelles, et par le moyen de la correspondance qui a dû se développer assez tôt entre eux (1), sans oublier la ferveur avec laquelle ils avaient l'habitude de s'élancer à la recherche des livres et de se documenter auprès des grands maîtres de leur temps. Une soif pour tout ce qui est science et le désir de l'assouvir, avec tous les risques, bien grands pour ces époques reculées : trait extrêmement touchant que l'on rencontre d'ailleurs chez la plupart des grands écrivains jusqu'à la renaissance moderne et que Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973) incarne d'une manière magistrale (2). Des livres et encore des livres, avec beaucoup de savants dévoués à leur religion et à la science, pour lesquels ces deux derniers concepts sont étroitement liés, et qui se rencontrent, s'écrivent, copient et transmettent sans cesse ce qu'ils ont tiré de leurs maîtres, contemporains ou prédécesseurs. Une activité intense ressort de tout cela, avec des témoignages précis, en faveur d'une méthode de travail critique, comme par exemple dans le cas d'al-Šāfi'ī qui dit à ses disciples :

Iḏā ra'aytum al-kitāba fī-hi iṣlāḥun wa-ilḥāqun fa-šhadū la-hu bi-l-ṣiḥḥa (3) (si vous voyez qu'un livre contient des *corrigenda* et des *addenda*, témoignez en faveur de son authenticité).

(1) *Ḥilya*, IV, 247, 14 ; VIII, 240, 22 sqq., 241, 5...

(2) V. p. ex. la description très belle que nous laisse cet auteur de la science, qu'il compare à une mer dans laquelle il aimerait se noyer : *al-Ayyām*, II, Le Caire, 1971, 16-17...

(3) *Ḥilya*, IX, 144, 25-26.

Dans la *Ḥilya* les exemples qui montrent combien une exhortation pareille a été suivie par un grand nombre de Traditionnistes sont nombreux, que ces derniers aient connu ou non de tels mots ou soupçonné simplement leur existence : car c'était la méthode des sérieux parmi eux qui travaillaient l'héritage du passé, dans leurs séances de lecture et de transmission, groupés autour de leurs maîtres, copiant sous leurs yeux les œuvres qui les intéressaient, avec le commentaire des grands représentants dans ce domaine (1). Un livre très sérieux, replacé dans son époque et jugé d'après les normes que l'on prend en considération dans l'approche de ces temps lointains; il est d'une utilité évidente, non seulement pour ce qui concerne l'histoire du ṣūfisme et de ses représentants, mais d'une manière générale pour l'étude de l'histoire littéraire et religieuse de l'Islam, avant l'auteur. Son intérêt va même plus loin, et il n'est pas besoin d'en vouloir démontrer toute l'étendue, d'autant plus qu'il y a pour chaque spécialiste des études islamiques de quoi satisfaire, ne fût-ce qu'en partie, sa curiosité. Et si « la haute valeur » des *Ṭabaqāt* d'al-Sulamī « tient à ce que » ce livre « est le plus ancien du genre qui nous soit conservé et qu'il donne les références des sentences qu'il cite, et aussi à ce qu'il est tout proche de la période créatrice » (2), la valeur de la *Ḥilya* est encore plus inestimable, car, en plus des qualités que l'on trouve chez le maître, le disciple a sauvé de l'oubli l'autre ouvrage de celui-là, c'est-à-dire le *K. al-Zuhd*, augmentant l'apport de son *šayḫ* d'un nombre illimité de nouveaux textes, souvent sous forme d'anecdotes parfois d'un intérêt historique spécial ou même unique (3). C'est là que l'on peut apprécier toute la portée du mot avancé par Pedersen au sujet des *Ṭabaqāt* d'al-Sulamī, qui trouverait ici, à propos de la *Ḥilya*, toute sa signification :

« D'ailleurs l'ouvrage de Sulamī, écrit-il, montre que beaucoup

(1) V. p. ex. quelques passages signalés au hasard, où il est question de telles séances : *Ḥilya*, VIII, 119, 25 ; 375, 17 ; X, 211, 19 ; 243, 22 ; 316, 11 ; 393, 13 ; 406, 22 ; 408, 18, etc.

(2) Pedersen, 25, 12-16.

(3) V. p. ex. l'anecdote racontant l'entrée d'Asad b. Mūsā, déguisé, en Égypte, fuyant la persécution des Omeyyades : *Ḥilya*, VII, 321-322. Un récit comme celui-ci est unique dans son genre.

des ṣūfīs dont il parle, ont écrit des œuvres qui nous sont inconnues » (1).

Et vu le nombre bien plus élevé de ṣūfīs, de mystiques, surtout des premières générations islamiques, dont Abū Nu'aym glane le nom, non seulement dans cette œuvre-ci de son maître, mais dans l'autre ou peut-être les autres perdues et toute la littérature ascétique des siècles avant lui, nous pouvons nous imaginer combien plus haute encore est la valeur des dix volumes qui forment « l'ornement des élus et les classes des purs » qu'est bien la *Ḥilya* d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī.

Raif Georges KHOURY
(Heidelberg, R.F.A.)

(1) Pedersen, 25, 6-8.

CONTROVERSY AND ITS EFFECTS IN THE BIOGRAPHICAL TRADITION OF AL-KHAṬĪB AL-BAGHDĀDĪ*

The Medieval Arabic biographical notice was more than just a repository for onomastic and biographical data but was also a vehicle for praise and polemic. In the composition of a notice, the author was, at the least, presented with the opportunity of taking a position on the personage in question or certain aspects of his life. If a biographer were to become aware of some controversial information concerning a personage, would he exclude it or would he include it? And if he were to include it, how would he present it?

By tracing the biographical tradition of the noted scholar al-Khaṭīb al-Baghdādī, it will be possible to examine the appearance and treatment of certain controversial incidents in his life and the reactions or defenses these provoked in the biographical tradition. This study, though it will discuss the life of al-Khaṭīb al-Baghdādī, is not a biography. First of all, it is not biographically complete. More importantly, however, its goal is not the elucidation of a particular historical reality. Rather, it takes the text as the object of study and the biographical tradition, though this of course must be built around

(*) I would like to thank the Centre National de la Recherche Scientifique and the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris, whose generosity made this, and much else, possible.

aspects of a person's life, as a potentially independent phenomenon, itself capable of development. For the purpose of this study, the biographical tradition is being considered as the totality of the biographical notices devoted to a given personage. This distinguishes it, thus, not only from studies which are biographical in aim but also from those which concern themselves with the work of one biographer be these either literary or historiographical in orientation. (1)

Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī ibn Thābit ibn Aḥmad ibn Mahdī, better known as al-Khaṭīb al-Baghdādī, was, to introduce him briefly, an eminent *ḥadīth* scholar and theologian, as well as author of numerous works, including the justly famed *Taʾrīkh Baghdād*. He died in the year 463/1071. (2)

As might be expected, the biographical tradition about al-Khaṭīb is extensive and there are numerous notices to be found. The following, which include all the most important, have been identified and used in this study. (3) For convenience, they have been arranged in chronological order.

1) Ibn ʿAsākir (d. 571/1176), *Tabyīn Kadhib al-Muftarī* (4)
2) Ibn ʿAsākir (d. 571/1176), *al-Taʾrīkh al-Kabīr* (5)
3) Ibn al-Jawzī (d. 597/1200), *al-Muntaẓam fī Taʾrīkh al-Mulūk wal-Umam* (6)
4) al-Bundarī al-Iṣfahānī (c. 623/1226), *Kitāb Zubdat an-Nuṣra wa-Nukhbat al-ʿUṣra* (7)

(1) For some recent examples, see H. Fähndrich, "Man and Men in Ibn Khallikān, A Literary Approach to the Wafayāt al-Aʿyān," Doctoral Dissertation, U.C.L.A., 1972; D. P. Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica*, XLI (1975), pp. 93-111; and by the same author, "Al-Ṣafadī as Biographer of his Contemporaries," in D. P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization* (Leiden: E. J. Brill, 1976), pp. 190-210.

(2) The most extensive biography is Yūsuf al-ʿIsh, *al-Khaṭīb al-Baghdādī, Muʾarrikh Baghdād wa-Muḥaddithuhā* (Damascus: al-Maktaba al-ʿArabiyya, 1945).

(3) See ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muʿjam al-Muʾallifīn* (Damascus: al-Maktaba al-ʿArabiyya, 1957), v. II, pp. 3-4; Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press, 1970), note 28, p. 228. See also the editor's note on p. 92 of the *Wafayāt al-Aʿyān*, cited below.

(4) (Damascus: Maṭbaʿat at-Tawfīq, 1928), pp. 268-271.

(5) ed. A. Badrān (Damascus: 1911), v. I, pp. 398-401.

(6) (Hyderabad: Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1940), v. VIII, pp. 265-270.

(7) MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 2146, folio 32r.

5) Yāqūt (d. 626/1229), *Kitāb Irshād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb* (1)
6) Ibn al-Athīr (d. 630/1233), *al-Kāmil fī at-Ta'rīkh* (2)
7) Ibn al-Athīr (d. 630/1233), *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb* (3)
8) Sibṭ ibn al-Jawzī (d. 654/1256), *Mir'āt az-Zamān* (4)
9) Ibn Khallikān (d. 681/1282), *Wafayāt al-A'yān* (5)
10) Abū al-Fidā' (d. 732/1331), *al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-Bashar* (6)
11) adh-Dhahabī (d. 748/1348), *al-'Ibar fī Khabar man Ghabar* (7)
12) adh-Dhahabī (d. 748/1348), *Kitāb Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* (8)
13) Ibn al-Wardī (d. 749/1349), *Ta'rīkh Ibn al-Wardī* (9)
14) aṣ-Ṣafadī (d. 764/1362-3), *Kitāb al-Wāfī bil-Wafayāt* (10)
15) al-Yāfi'ī (d. 768/1367), *Mir'āt al-Janān* (11)
16) as-Subkī (d. 771/1369), *Ṭabaqāt ash-Shāfi'iyya al-Kubrā* (12)
17) al-Asnawī (d. 772/1370), *Ṭabaqāt ash-Shāfi'iyya* (13)
18) Ibn Kathīr (d. 774/1373), *al-Bidāya wan-Nihāya fī at-Ta'rīkh* (14)
19) Ibn Qāḍī Shuhba (d. 851/1448), *Ṭabaqāt ash-Shāfi'iyya* (15)

(1) ed. D. S. Margoliouth (London: Luzac & Co., 1923), v. I, pp. 246-260.
(2) (Beirut: Dār Ṣādir, 1966), v. X, p. 68.
(3) (Cairo: Maktabat al-Qudsī, 1938), v. I, p. 380.
(4) MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1506, folios 130v-133v.
(5) ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār ath-Thaqāfa, n. d.), v. I, pp. 92-93.
(6) (Cairo: al-Maṭba'a al-Ḥusayniyya, 1907), v. II, pp. 187-188.
(7) ed. Fu'ād Sayyid (Kuwait: Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1961), v. III, p. 253.
(8) (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1957), v. III, pp. 1135-1146.
(9) (Najaf: al-Maṭba'a al-Ḥaydariyya, 1969), v. I, pp. 520-521.
(10) ed. Iḥsān 'Abbās (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969), v. VII, pp. 190-199.
(11) (Hyderabad: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif an-Niẓāmiyya, 1920), v. III, pp. 87-88.
(12) ed. 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw (Cairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966), v. IV, pp. 29-37.
(13) ed. 'Abd Allāh al-Jubūrī (Baghdad: Maṭba'at al-Irshād, 1970), v. I, pp. 201-203.
(14) (Cairo: Maṭba'at as-Sa'āda, n.d.), v. XII, pp. 101-103.
(15) MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 2102, folios 33r-33v.

20) Ibn Taghrī Birdī (d. 874/1470), *an-Nujūm az-Zāhira fī Mukūk Miṣr wal-Qāhira* (1)
21) Ibn Hidāya (d. 1014/1604), *Ṭabaqāt ash-Shāfi'iyya* (2)
22) Ibn al-'Imād (d. 1089/1679), *Shadharāt adh-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* (3).

In a first group of notices, the biographical data are limited, on the main, to essential onomastic information coupled with some dates of birth and/or death. In addition, one may find in these notices some laudatory descriptions of the personage, perhaps a mention of his works or even where he died and who carried his bier. A general characteristic of these notices is an absence of anecdotal material. The first group is composed of numbers 4, 6, 7, 10, 11 and 13 above. These notices, thus, contain no controversial information or appreciations and need not be considered any further.

A second group of notices, while also containing no controversial elements, offers a fuller selection of biographical data including a measure of anecdotal material. This group consists of numbers 2, 19 and 22. These biographies, in addition to the data discussed above, also tend to include information concerning subjects like the places to which al-Khaṭīb traveled in quest of knowledge, the wishes he made at Zamzam, his religious affiliation, diverse pious actions or displays of scholarly erudition, and the circumstances concerning his death and burial. These last, though somewhat tangential to this study are not without interest. (4)

One further notice can be set aside at this time, that of al-Yāfi'ī. The bulk of this notice is the same as that of Ibn Khallikān and it contains the same essential information. The

(1) (Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'Āmma lit-Ta'līf, n.d.), v. V, pp. 87-88.
(2) (Baghdad: Maṭba'at Baghdād, 1937), pp. 57-58.
(3) (Beirut: al-Maktab at-Tijārī liṭ-Ṭibā'a wan-Nashr wat-Tawzī', n.d.), v. III, pp. 311-312.
(4) In conformity with his wish, al-Khaṭīb was buried next to the grave of the famous Ṣūfī, Bishr al-Ḥāfī. This was done over the objections of another Ṣūfī who had dug his grave in that spot, and prayed there repeatedly. It was explained to the reluctant Ṣūfī that as al-Khaṭīb took precedence in life, so would he in death. See, for example, Ibn 'Asākir, *at-Ta'rīkh*, p. 299.

principal differences lie in the treatment of the laudatives and the dates of birth and death in the opening lines. The notice gives the appearance of having been copied either from Ibn Khallikān or from Ibn Khallikān's source, Ibn an-Najjār. (1)

The notices devoted to al-Khaṭīb are not, however, by any means all so anodyne. Yāqūt, for example, paints a much less flattering portrait of the man. He recounts the following story. While in Damascus, al-Khaṭīb used to frequent a handsome youth. People naturally spoke about this and the story reached the Rāfiḍī ruler of Damascus. He thereupon ordered his chief of police *(ṣāḥib shurṭatihi)* to kill him. The latter, a Sunnī (the Rāfiḍīs were Shī'īs), advised al-Khaṭīb to place himself under the protection of the Sharīf ibn Abī al-Ḥasan al-'Alawī. (2) This was done, and when the Amīr questioned the Sharīf about it, ibn Abī al-Ḥasan said that he did not approve of al-Khaṭīb but since al-Khaṭīb was an important person, his execution would lead to retaliation on the Shī'īs in Irāq. Al-Khaṭīb was thereupon expelled from the city and he moved to Ṣūr. (3)

Yāqūt relates another interesting story. Most of the works of al-Khaṭīb except the *Ta'rikh*, he says, made use of the works of one aṣ-Ṣūrī, (4) who would begin them and not finish them. After his death, aṣ-Ṣūrī left a large number of unfinished works with his sister and al-Khaṭīb exploited them. (5) Yāqūt also notes that al-Khaṭīb was accused of being drunk, which account is quoted by aṣ-Ṣafadī. (6)

The story concerning the works appears in Ibn al-Jawzī's notice in a shorter form which does not mention aṣ-Ṣūrī's sister.

(1) I have not been able to locate the notice by Ibn an-Najjār. The work described as the *Dhayl Ta'rīkh Baghdād* by Ibn an-Najjār, MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 2130/1 is clearly something else. See E. Amar, "Sur Une Identification de deux Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale, "*Journal Asiatique* (1908). Dixième Série, XI, pp. 237-242.

(2) See C. van Arendonk, "Sharīf," *EI*[1], v. IV, pp. 336-341.

(3) Yāqūt, v. I, pp. 255-256.

(4) For a biography of aṣ-Ṣūrī which also deals with this problem, see Ibn Taghrī Birdī, v. V, p. 63.

(5) Yāqūt, v. I, pp. 249-250.

(6) Yāqūt, v. I, p. 253; aṣ-Ṣafadī, v. VII, p. 194.

In addition, the *Ta'rīkh Baghdād* is not specifically excluded from the works taken over, though the ambiguity leans more towards the interpretation that it should be excluded. (1) This shorter form is also found in Ibn Kathīr, who cites Ibn al-Jawzī. Ibn Kathīr offers, however, two minor additions: he states that al-Khaṭīb borrowed the works from aṣ-Ṣūrī's wife, and he is noncommittal as to whether the works were copied by al-Khaṭīb or merely completed by him. (2)

The reason Yāqūt gives for al-Khaṭīb's leaving Damascus for Ṣūr is also to be found in aṣ-Ṣafadī. The latter's account is almost identical to that of Yāqūt. (3) Adh-Dhahabī, in his *Ḥuffāẓ*, also includes the story of the youth. He retells it, but with the essential elements unchanged. (4)

Sibṭ ibn al-Jawzī in his biography of al-Khaṭīb repeats not only the story with the boy but the story concerning the works as well. The latter is found in its shorter form, as it was in the *Muntaẓam*. (5) The incident with the boy however, is given but with two new variants which, when seen together, give the account a rather negative tone. The author of the *Mir'āt az-Zamān* states first that the youth had accompanied al-Khaṭīb when the latter came to Damascus from Baghdād. Sibṭ ibn al-Jawzī also adds that when the chief of police came to al-Khaṭīb, he found him alone with the youth. (6)

The biographical notice least charitable by far towards al-Khaṭīb is that of Ibn Taghrī Birdī. He, like Ṣibt ibn al-Jawzī, includes both the story about the boy and that about the works. The author of the *Nujūm* repeats the statement that most of al-Khaṭīb's works made use of those of aṣ-Ṣūrī, but not only does he not exclude the *Ta'rīkh Baghdād* from this number he also adds, so that there should be no doubt: "that is, he took them in their entirety" *(ya'nī akhadhahā birumma-*

(1) Ibn al-Jawzī, v. VIII, p. 266.
(2) Ibn Kathīr, v. XII, p. 102.
(3) Aṣ-Ṣafadī, v. VII, p. 195.
(4) Adh-Dhahadī, *Ḥuffāẓ*, v. III, pp. 1141-1142.
(5) Sibṭ ibn al-Jawzī, folio 131v.
(6) Sibṭ ibn al-Jawzī, folio 132v.

tihā). (1) With the youth however, Ibn Taghrī Birdī uses the opposite tactic. Rather than repeat the story, he contents himself with the devastating remark: "his story with the youth whom he loved is well-known," and that he himself has refrained from discussing it because al-Khaṭīb was considered to be a noted theologian and *ḥadīth* transmitter. Nonetheless he tells the reader where the story can be found and cites some of the poetry al-Khaṭīb wrote to his beloved. (2)

To round out his notice, Ibn Taghrī Birdī stated that in his *Ta'rīkh Baghdād*, al-Khaṭīb "spoke in ugly words about most of the learned men of Islām," *(takallama fīhi fī ghālib 'ulamā' al-islām bil-alfāẓ al-qabīḥa)*, and used faulty *riwāya*s and *isnād*s. As a consequence, he was himself subjected to ignominious treatment. (3)

This attack upon the *Ta'rīkh Baghdād* was not an original idea with Ibn Taghrī Birdī. It brings us to another element of controversy in al-Khaṭīb's life. This involves his switch from Ḥanbalism to Shāfi'ism, his fight with the Ḥanbalīs and the composition of the *Ta'rīkh Baghdād.* In fact, al-Khaṭīb's break with the Ḥanbalīs was embedded in, and led to, an extended polemic concerning Ahmad ibn Ḥanbal, al-Khaṭīb al-Baghdādī and the *Ta'rīkh Baghdād.* (4) For the purposes of the discussion of the biographical tradition, only those elements which are significant for the tradition itself have been selected.

(1) Ibn Taghrī Birdī, v. V, p. 87.

(2) Ibn Taghrī Birdī, v. V, pp. 87-88. One of the sources given by Ibn Taghrī Birdī is the *Muntaẓam* of Ibn al-Jawzī. The story is, however, not in the edition at hand, though it may have been included in a manuscript to which Ibn Taghrī Birdī had access.

(3) Ibn Taghrī Birdī, v. V, p. 87.

(4) This polemic developed its own literature. Ḥājjī Khalīfa cites two works: *as-Sahm al-Muṣīb fī ar-Radd 'alā al-Khaṭīb* by 'Īsā ibn Abī Bakr, and *as-Sahm al-Muṣīb fī Naḥr al-Khaṭīb* by as-Suyūṭī. See *Kashf aẓ-Ẓunūn*, ed. G. Fluegel (London: 1842), v. III, p. 632. Polemic around the *Ta'rīkh Baghdād* has apparently continued to recent times. The work by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Ta'nīb al-Khaṭīb 'alā mā Sāqahu fī Tarjamat Abī Ḥanīfa min al-Akādhīb* (Cairo: Maṭba'at Tajlīd al-Anwār, 1942), is a defense of Abū Ḥanīfa and an attack on al-Khaṭīb and the *Ta'rīkh Baghdād.* These works, though necessarily containing much biographical information, are being considered as distinct from the biographical tradition, since they do not form part of biographical compendia.

The Ḥanbalī Ibn al-Jawzī is the earliest biographer to deal with this question, and in his notice on al-Khaṭīb he gives a lengthy expose of the fight which took place between al-Khaṭīb and the Ḥanbalīs. Ibn al-Jawzī relates that al-Khaṭīb was originally a Ḥanbalī but that the followers of this school turned against him when he adopted certain theological opinions. Ibn al-Jawzī even goes so far as to state that they were nasty to him. Not only did al-Khaṭīb change to Shāfi'ism, but he also, according to this biographer, was particularly unjust to Aḥmad ibn Ḥanbal in his biography of him (1) as he was to other noted Ḥanbalīs. Ibn al-Jawzī also accuses al-Khaṭīb of being unfair and dishonest in his treatment of *ḥadīth*s. (2)

The account presented by Ibn al-Jawzī is reproduced in part and with a few unimportant changes by both Yāqūt and aṣ-Ṣafadī, the principal difference being that these two authors omitted the charges concerning the *ḥadīth*s. (3) Ibn Kathīr limits himself to a vey brief account of the fight with the Ḥanbalīs. (4) As-Subkī, a Shāfi'ī, notes that there was a fight and adds, on his own authority, that al-Khaṭīb suffered because of lies spread against him. (5)

Sibṭ ibn al-Jawzī gives what is probably the fullest treatment of al-Khaṭīb's fight with the Ḥanbalīs. He repeats the greater part of the discussion by his grandfather, including all the elements discussed above. In addition, however, he also describes that which Ibn Taghrī Birdī clearly referred to as "ignominious treatment." The Ḥanbalīs would, for example, block al-Khaṭīb's door at night with clay so that if he needed to make his ablutions for the morning prayer, he would miss it! (6)

From the stories so far discussed it is abundantly clear that al-Khaṭīb al-Baghdādī was a controversial figure. His biographical tradition is filled with information scarcely designed

(1) For the biography of Aḥmad ibn Ḥanbal, see *Ta'rīkh Baghdād* (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1931), v. IV, pp. 412-423.
(2) Ibn al-Jawzī, v. VIII, pp. 267-269.
(3) Yāqūt, v. I, pp. 246, 251; aṣ-Ṣafadī, v. VII, pp. 191, 193.
(4) Ibn Kathīr, v. XII, p. 102.
(5) As-Subkī, v. IV, p. 34.
(6) Sibṭ ibn al-Jawzī, folios 131v-132r, 133v.

to enhance the reputation of a preacher and *ḥadīth* authority. As we have seen, the selection and treatment of this material could vary from notice to notice. Every controversy, however, has two sides, and the biographical tradition also contains a considerable number of elements tending to defend the reputation of the famous *ḥāfiẓ*.

The easiest way, of course, of handling embarrassing information is to avoid mentioning it altogether. To a certain extent, all those notices in the second group discussed above (numbers 2, 19 and 22) could be said to be following this policy. It is, however, impossible to draw any firm conclusions from negative data. In many ways, Ibn Khallikān resembles these notices, except that his remark, "if he had nothing but the *Ta'rīkh*, it would have sufficed," (1) should probably be understood in reference to the accusation about the works.

Another possibility would be to accept the historicity of an event or incident and yet try to excuse it or show that it is not blameworthy. Ibn al-Jawzī, after mentioning the report that al-Khaṭīb based some of his works on those of aṣ-Ṣūrī, adds that "someone may build a road and it is walked on, but in any case this was not a shortcoming on the part of al-Khaṭīb," *(waqad yaḍa' al-insān ṭarīqan fatuslak wamā qaṣṣara al-khaṭīb 'alā kull ḥāl).* (2) This remark was repeated by Yāqūt and Sibṭ ibn al-Jawzī. (3) Adh-Dhahabī was also probably employing a defense of this sort when he noted that the Ḥanbalīs sided against al-Khaṭīb "until he inclined to what he inclined to" *(ḥattā māla ilā mā māla ilayhi).* (4) Adh-Dhahabī would seem to be referring to, on the one hand the actions taken against al-Khaṭīb, and on the other, his attacks on the Ḥanbalīs in the *Ta'rīkh Baghdād*, the former having caused, or justified the latter.

In all fairness, however, it should be noted that the authors who followed Ibn al-Jawzī's account (Yāqūt, aṣ-Ṣafadī, Sibṭ ibn

(1) Ibn Khallikān, v. I, p. 92.

(2) Ibn al-Jawzī, v. VIII, p. 266.

(3) Sibṭ ibn al-Jawzī, folio 131v; Yāqūt, v. I, p. 250. The edition reads "*waqad yaḍa' al-insān ṭarīqan fayaslukuhu,*" which is probably an error.

(4) Adh-Dhahabī, *Ḥuffāẓ*, v. III, p. 1142.

TABLE: APPEARANCE OF CERTAIN INCIDENTS

	Ibn ʿAsākir	Ibn al-Jawzī	Yāqūt	Sibṭ ibn al-Jawzī	adh-Dhahabī	aṣ-Ṣafadī	as-Subkī	al-Asnawī	Ibn Kathīr	Ibn Taghrī Birdī	Ibn Hidāya
Boy			X	X	X	X				X	
Alternate for leaving Damascus								X	X		X
Works		X	X	X					X	X	
Drunkenness			X			X					
Ḥanbalīs and *Taʾrīkh Baghdād*		X	X	X	X	X	X		X	X	
Dream 1	X				X	X	X				
Dream 2						X					
Dream 3						X	X				
Dream 4					X	X					

al-Jawzī) order the events in such a way that the Ḥanbalī attacks on al-Khaṭīb follow his theological deviations and precede his attacks on Aḥmad ibn Ḥanbal. Their accounts, while not necessarily morally excusing al-Khaṭīb's behavior, show an appreciation of the emotional logic behind it. Ibn Taghrī Birdī is, in fact, the only author who offers the opposite interpretation, making the actions of the Ḥanbalīs a consequence of al-Khaṭīb's attack upon them in the *Ta'rīkh Baghdād.*

A third possibility in dealing with controversial information, perhaps the most direct, would be to eliminate an unhappy episode in the life of the personage and replace it with another which, while entirely blameless, might explain the facts. This was done by three of the biographers at hand with the story of the boy and al-Khaṭīb's expulsion from Damascus. Ibn Kathīr relates in his notice that it so happened that one day al-Khaṭīb sang the praises of al-'Abbās in Damascus, as a result of which the Rāfiḍī followers of the Fāṭimids were furious and wanted to kill him. Al-Khaṭīb was able to plead with the Sharīf who thereupon protected him. Al-Khaṭīb then left Damascus and took up his residence in Ṣūr. (1)

Ibn Kathīr, interestingly enough, does not cite any sources for this version. The story that al-Khaṭīb publicly praised al-'Abbās does exist in adh-Dhahabī who cites Ibn 'Asākir for it. (2) In adh-Dhahabī's account however, this incident is not linked to al-Khaṭīb's exile from Damascus, for which event adh-Dhahabī gives the more conventional story with the boy. (3) Is Ibn Kathīr simply composing another explanation by taking known incidents in the life of al-Khaṭīb and linking them in a new way?

Two other authors take this tendency a step further, while exploiting the same political conditions. Al-Asnawī explains that while al-Khaṭīb was in Damascus, the *adhān* included the formula "*ḥayya 'alā khayr al-'amal*" (this is a Shī'ī formula), (4)

(1) Ibn Kathīr, v. XII, p. 102.
(2) This account is not in either of the notices by Ibn 'Asākir cited above.
(3) Adh-Dhahabī, *Ḥuffāẓ*, v. III, pp. 1141-1142.
(4) Th. W. Juynboll, "Adhān", *EI*², v. I, pp. 193-194.

the ruler got angry at him (al-Asnawī does not explain why) and intended to kill him, but then it was agreed that he should leave, whereupon he went to Ṣūr. (1)

Ibn Hidāya also gives this explanation, adding the missing causal link. He recounts that the ruler of Damascus used to order the *mu'adhdhin* to call out the formula, but that al-Khaṭīb would repudiate it with the result, as before, that with his execution imminent, he went out to Ṣūr. (2)

Neither al-Asnawī nor Ibn Hidāya gives any sources for their accounts. They, like Ibn Kathīr, rely upon the Shī'ī/Sunnī conflict to explain al-Khaṭīb's departure from Damascus. This is not without political plausibility since al-Khaṭīb was a noted Sunnī and the rulers were Shī'īs. It is worth noting, however, that the earlier versions of this incident rely on the same Shī'ī/Sunnī conflict to explain the Sharīf's recommendation of clemency.

These last three notices are chronologically fairly late in the biographical tradition. Ibn Kathīr, although he mentioned the problem with the works, was rather noncommittal and therefore his notice leans more towards the favorable. Both al-Asnawī and Ibn Hidāya, on the other hand, paint a faultless picture of al-Khaṭīb, a prolific writer who was exiled because of his Sunnī convictions.

All of the types of defense so far discussed, though they might be used to disculpate a personality and though they might form part of a notice whose general tone was favorable, address themselves to a specific incident or incidents in the life of the personage. There is, however, another type of information present in the biographical tradition which tends, by its very nature, to give a particularly authoritative judgment of the individual. These were dreams. Ibn Khallikān mentions that after the death of al-Khaṭīb, he appeared to people in many dreams, but does not recount any. (3)

Four dreams are described in the biographical tradition.

(1) Al-Asnawī, pp. 202-203.
(2) Ibn Hidāya, p. 57.
(3) Ibn Khallikān, v. I, p. 93.

The versions in aṣ-Ṣafadī will be presented first, since he is the only biographer to include all four.

Only one of the dreams is dated. Abū al-Qāsim Makkī stated that he had this dream on the twelfth of Rabīʿ al-Awwal in the year 463, which would seem to place it shortly before the death of al-Khaṭīb. (1) At dawn, he dreamed that he saw a group sitting with al-Khaṭīb in his house in the Bāb al-Marātib (2) for the study of the *Taʾrīkh* as usual. Al-Khaṭīb was sitting and on his right another person and on the latter's right yet a third person, whom the dreamer did not recognize. He inquired as to the identity of this person, who was not in the habit of attending these sessions. He was told: this is the Prophet who has come for the reading of the *Taʾrīkh*. Here the dreamer gives away the significance of his dream: "so I said to myself, this is indeed an honor for the *shaykh* Abū Bakr [al-Khaṭīb] that the Prophet attends his gathering, and it is also a refutation of those who find fault with the *Taʾrīkh* and state that is is biased against certain people." (3)

As-Subkī and Ibn ʿAsākir in his *Tabyīn*, who also relate this dream, add yet one more element. The dreamer, after making the observation about the *Taʾrīkh Baghdād*, says that thinking about all this kept him from "pouncing" *(an-nuhūḍ ilā)* on the Prophet and asking him all sorts of questions which he wanted to ask, and he woke up immediately. (4)

As was noted above, the dreamer himself explained the significance of his dream. There are however, other elements in his account which contribute to the importance of the dream. Dreams, of course, could be true or false. For the dream to transmit effectively a judgment on al-Khaṭīb, it would have to be true. One of the indications of the veracity of a dream is the presence of one of a number of figures, chief among them the Prophet. In addition, true dreams tended to be those whose interpretation was obvious, and what could be more

(1) Two different months are given for the death of al-Khaṭīb, *Dhū al-Ḥijja* and *Shawwāl*.

(2) See Yāqūt, *Muʿjam al-Buldān* (Beirut: Dār Ṣādir, 1955), v. I, p. 312.

(3) Aṣ-Ṣafadī, v. VII, p. 197.

(4) As-Subkī, v. IV, pp. 36-37; Ibn ʿAsākir, *Tabyīn*, pp. 268-269.

obvious than this, since the dreamer himself formulated the interpretation during the course of the dream. Finally, the time of the day at which a dream took place bore upon its veracity. The Prophet was quoted as saying that the dream which is most true is the one which is seen at dawn, and Abū al-Qāsim specified that he had this dream at dawn. (1) The dreamer, who was clearly a companion of al-Khaṭīb's, spared nothing to give the dream its maximum impact.

Adh-Dhahabī, who relates this dream as well, does not include either the comment about the *Ta'rīkh Baghdād* or the mention that the dream took place at dawn. (2) Thus, the dream account is deprived of two elements which contribute to its efficacity.

The Prophet appears in another dream with al-Khaṭīb. Here, the dreamer saw a Qāḍī of Baghdād, after his death, sitting on a chair. He approached him, greeted him and shook his hand. The dreamer then turned and saw al-Khaṭīb sitting on another chair. The Qāḍī told the dreamer a certain *ḥadīth* and al-Khaṭīb answered him with something the dreamer forgot. A disagreement ensued and al-Khaṭīb said, there is the Prophet, get up so we can ask him. The two *ḥadīth* authorities then went behind a green curtain, while the dreamer stayed outside. At that point, he awoke. (3)

As with the previous example, the presence of the Prophet is a witness to its veracity. The first dream, however, while clearly defending al-Khaṭīb, was also specifically directed at charges levelled against the *Ta'rīkh Baghdād.* This second, somewhat more general, would seem to be designed to defend al-Khaṭīb's reputation as a *ḥadīth* authority.

The two remaining dreams are of the same type and can be treated together. The third dream was related by a pious man who reported that when al-Khaṭīb died, this man saw him in a dream and asked him how he was. Al-Khaṭīb replied that

(1) Toufic Fahd, "Les Songes et leur Interprétation selon l'Islam," in *Les Songes et leur Interprétation,* Sources Orientales II (Paris: Éditions du Seuil, 1959), pp. 140-142.

(2) Adh-Dhahabī, v. III, p. 1145.

(3) Aṣ-Ṣafadī, v. VII, p. 197.

he was in rest, had all good things and was in Paradise. This dream also appears in as-Subkī. (1) In the fourth, the dreamer after the death of al-Khaṭīb saw someone standing in front of him and wished to ask him where al-Khaṭīb was. The person said to him, anticipating his question, he has been assigned a place in the center of Paradise where the pious meet. This dream also appears in adh-Dhahabī. (2)

Both these dreams show al-Khaṭīb in Paradise among the blessed. It was generally accepted in Medieval Islam that one could, through the vehicle of a dream, see the condition of a person in the afterlife. (3) Thus, these dreams provide a definitive judgment on the life of al-Khaṭīb. They, thus, comment upon his life as a whole. Implied within them, however, are the refutations of any specific objections.

The biographical tradition of al-Khaṭīb al-Baghdādī at times resembles a battlefield upon which the biographers marshalled their forces. It might be tempting to see the differences in the notices as reflecting the polemics between Shāfi'īs and Ḥanbalīs, between the followers of al-Khaṭīb and those of his opponents. Indeed, the two writers who make the greatest effort to clear al-Khaṭīb's name, al-Asnawī and Ibn Hidāya, are Shāfi'īs. Nevertheless, an attempt to divide the notices along these lines is not without difficulties. Ibn Kathīr and adh-Dhahabī, while Shāfi'īs, belong to that group Laoust describes as "chafiites hanbalisants". (4) Ibn al-Jawzī, a Ḥanbalī, includes many spirited criticisms of al-Khaṭīb, but is also the author of the oft-quoted remark defending al-Khaṭīb's behavior

(1) Aṣ-Ṣafadī, v. VII, p. 197; as-Subkī, v. IV, p. 37.

(2) Aṣ-Ṣafadī, v. VII, p. 197; adh-Dhahabī, v. III, p. 1145.

(3) G. E. von Grunebaum, "La Fonction Culturelle du Rêve dans l'Islam Classique," in Roger Caillois and G. E. von Grunebaum, eds., *Le Rêve et les Sociétés Humaines* (Paris: Gallimard, 1967), pp. 15-16. The information thus given did not have to be positive. See, for example, the dream at the end of al-Khaṭīb's long and controversial biography of Abū Ḥanīfa, *Ta'rīkh Baghdād*, v. XIII, p. 423. This author hopes to further elucidate the role of the dream in biographical literature in a study currently in preparation.

(4) For a discussion of the position of several Ḥanbalīs and Shāfi'īs, see the excellent study by H. Laoust, "Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382)," *Revue des Études Islamiques* (1960), XXVIII, pp. 1-72, and especially pp. 57-58.

on the matter of the works. If in the second group, which contains no controversial information, one finds Shāfi'īs like Ibn 'Asākir, one also finds Ḥanbalīs like Ibn al-'Imād. Besides, it is only to be expected that notices devoted to al-Khaṭīb have a greater tendency to appear in *Ṭabaqāt*s of Shāfi'īs.

Furthermore, as the case of Ibn al-Jawzī shows, many of the notices were neither all-white nor all-black. Aṣ-Ṣafadī, for example, who mentioned both the youth and al-Khaṭīb's drunkenness, also repeated all four dreams. It is perfectly clear that many of the writers did not feel under the obligation of including or excluding a story simply because it was flattering or unflattering to the subject. Nor did all of the sources. Abū al-Qāsim Makkī, who had the dream at dawn, is also the source for the story about the boy. (1)

In fact, it is only on the level of the tradition as a whole that the opposing tendencies of the controversy, attack and defense, can be distinguished. This is partially because, from the point of view of the controversy itself, the biographical tradition acts as an epiphenomenon. The obituary writers, unlike the polemicists, could, if they wished, place themselves above the controversy, the effects of which are nevertheless represented in their works.

When, on the other hand, the biographical tradition is considered as a phenomenon in itself, it becomes clear that the writers employed a certain number of techniques in dealing with the information that came to them from both the life and the controversy (and, of course, other biographers as well), and that in doing so they were able to give each notice that nuance or interpretation they desired. These techniques included mentioning or omitting incidents, offering excuses or asides, presenting longer or shorter versions or variants of a story or even replacing one story with another, and relating dreams in longer or shorter forms. The use of one or more of these techniques did not, of course, preclude the careful manipulation of the language.

(1) The sources give both Abū al-Qāsim Makkī ar-Rumaylī and Abū al-Qāsim Makkī al-Maqdisī, but they are the same person. See Ibn al-Athīr, *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*, v. I, p. 477.

The tradition taken as a whole does seem to display a certain development. The earlier notices tend to be composite and seem close to the controversy often reflecting both sides, and often using the same sources. It is only relatively late in the tradition that one finds the much more extreme notices of Ibn Taghrī Birdī, al-Asnawī and Ibn Hidāya, which are given over completely to the attack or defense of al-Khaṭīb.

Nevertheless, every one of the authors, early or late, favorable or critical, marshalled all his historical and literary talents to paint his own portrait of al-Khaṭīb. That these portraits should have been filled with praise and polemic, controversy and defense, would certainly not have surprised the author of the *Ta'rīkh Baghdād.*

Fedwa MALTI DOUGLAS
(San Diego, Californie)

LA PRIMA PRESENZA DI AVERROÈ IN AMBITO VENETO

Quali scritti di Averroè giunsero per primi in ambito veneto e quando e come? A questi interrogativi si può dare ora una risposta, anche se non definitiva, anche se non esauriente, grazie alle pazienti ricerche di alcuni studiosi dei nostri giorni, condotte negli archivi e nelle biblioteche venete : notevoli risultati si sono raggiunti per quanto riguarda l'individuazione delle fonti della cultura veneta nel XIII secolo, nel secolo cioè che vide il sorgere dell'Università di Padova (1); ed è su questi dati, di recente emersi che vogliamo meditare per accostarli ad altre più antiche scoperte culturali.

Ricordiamo in breve che l'Università di Padova pare sia sorta come Facoltà di diritto nel 1222 in seguito all'esodo di una fazione di maestri e di studenti bolognesi dissidenti : seconda ondata « migratoria », dopo quella verso Vicenza, che nei primi decenni del '200 dall'Università di Bologna si riversò sulla Marca Trevigiana (2); si affiancò col tempo al diritto l'insegnamento delle arti e della medicina.

Nel XIII secolo, oltre all'Università, la città ospitava gli Studi teologici degli Ordini religiosi dei domenicani, dei france-

(1) Segnaliamo particolarmente l'intelligente e accurato lavoro di P. MARANGON, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Padova, che ho potuto consultare in bozze e che qui ho ampiamente utilizzato.

(2) Sulle « migrazioni » universitarie cfr. G. ARNALDI, *Scuole nella Marca Trevigiana e a Venezia nel secolo XIII*, in *Storia della cultura veneta*, I, Vicenza 1976, p. 373-386; sulla data di fondazione dell'Università di Padova, non documentata, ma ugualmente abbastanza sicura, v. le p. 384-386.

scani, degli agostiniani, che, pur costituendo un proprio ambito indipendente, stabilivano contatti culturali con gli ambienti accademici, intrecciando scambi di idee, di polemiche, di testi. E' stato giustamente evidenziato come non si debba sottovalutare l'importanza di questi centri di vita religiosa, che furono anche propulsori di interessi culturali, oltrechè ambienti permeati dalle idee e dai fermenti del tempo (1).

In tutta l'Europa dell' 200, è noto, una specie di febbre del conoscere pervadeva gli animi degli uomini colti e li spingeva ad affrontare a volte viaggi faticosissimi per raggiungere i centri della nuova scienza, la cui fama esercitava su di loro una maliosa attrazione, con l'intento di rinvenire di persona i libri degli antichi autori o di ascoltare le lezioni dei nuovi maestri. E' l'epoca del ritrovamento delle fonti, delle traduzioni e della nascita delle Università.

Anche la vita culturale padovana aveva un ampio respiro; la città era uno dei nodi del vivace flusso di idee che circolava in Occidente e per la sua vicinanza a Venezia aveva facilitati i contatti con Bisanzio e i paesi arabi. I frati dei conventi percorrevano in lungo e in largo l'Europa per frequentare gli Studi generali dei rispettivi Ordini (Parigi, Oxford, Colonia, Erfurt, Bologna); anche i professori dell' Università tendevano a spostarsi verso i centri accademici di maggior prestigio e i preumanisti padovani allacciavano rapporti di amicizia e di studio con personaggi illustri di altre città d'Italia (2). Alberto Magno, per esempio, soggiornò in gioventù a Padova e una tradizione conventuale dice che egli abbia insegnato nel convento dei domenicani di s. Agostino (3); Bonaventura d'Iseo, francescano, dotto

(1) A. Poppi, *Per una storia della cultura nel convento del Santo dal XIII al XIX secolo*, « Quaderni per la storia dell'Università di Padova », III (1970), p. 1-3; A. Sartori, *Gli studi al Santo di Padova*, in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova 1966, p. 113-115 elenca i maestri lettori del Santo.

(2) Per una panoramica sulla cultura padovana fino al '600 v. l'acuta sintesi di A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1970, e, ora, le pagine conclusive in Marangon, *Alle origini...*; per i preumanisti padovani v. Guido Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, in *Storia della cultura veneta*, II, Vicenza 1976, p. 19-110.

(3) Cfr. C. Gasparotto, *Il convento e la chiesa di S. Agostino dei domenicani in Padova*, Firenze 1967, p. 74-75, 107; ma v. anche L. Gargan, *Lo Studio teolo-*

compositore di *Sermones* conservati al Santo, amico di Ezzelino, secondo Salimbene, fu rappresentante dell'Ordine al Concilio di Lione, ambasciatore presso l'Imperatore d'Oriente e ministro provinciale, prima che della Marca Trevigiana, della Provenza, di Genova e di Bologna (1); ci risulta che s. Antonio stesso peregrinò per le città dell'Italia e della Francia, predicando e insegnando, visitando i conventi in qualità, pare, di ministro provinciale (1227-30 circa), prima di chiudere in Padova la sua vita (2).

Si può dire che, in genere, l'ambiente culturale padovano, sia quello laico dell'Università che quello religioso dei conventi, era animato da interessi verso la scienza naturale, che nelle arti si coagulavano intorno agli studi di medicina, con una particolare apertura alla verifica sperimentale. Si avevano fermenti di curiosità in ogni campo del sapere profano, si cercavano le fonti di questo sapere soprattutto nella scienza araba. E non c'era distinzione di settori se non molto fluida : anche se i medici di solito ricorrevano ai pensatori arabi e greci, i religiosi ad Agostino, Bonaventura, Tommaso, i preumanisti ai classici, in fondo, però, tutti si interessavano di astrologia, di alchimia, di scienze profane (3). Per l'Italia è il periodo del reperimento e dell'acquisto prevalentemente dei libri di medicina e di astrologia, come risulta agli specialisti dall'esame dei manoscritti (4).

Figura emblematica in questo secolo per Padova sembra essere quel *magister* Salione, canonico, che compare in Padova nei

gico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento, Padova 1971, p. 9 n. 3 ; G. ARNALDI, *Il primo secolo dello Studio di Padova*, in *Storia della cultura veneta*, II, p. 7, 14.

(1) Cfr. B. COSTA, *Bonaventura d'Iseo, lettore allo Studio*, in *Storia e cultura al Santo fra il XIII e il XIX secolo*, Vicenza 1975, p. 209; C. VASOLI, *Bonaventura d'Iseo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XI, Roma 1969, p. 635-636.

(2) Cfr. G. ABATE, *La « Vita prima » di s. Antonio*, « Il Santo », VIII (1968), p. 154-168.

(3) Cfr. M.-Th. d'ALVERNY, *Pietro d'Abano et les « naturalistes » à l'époque de Dante*, in *Dante e la cultura veneta*, Atti del Convegno di studi, Venezia-Padova-Verona, 30 marzo-5 aprile 1966, Firenze 1966, p. 207-219 ; MARANGON, *Alle origini...*, p.. 42-56, 171-172.

(4) Cfr. M.-Th. d'ALVERNY, *Avicennisme en Italie*, in *Oriente e Occidente nel medioevo : filosofia e scienze*, Atti del Convegno internazionale della Fondazione A. Volta, 9-15 aprile 1969, Roma 1971 (Accademia nazionale dei Lincei, Atti dei Convegni, 13), p. 125.

documenti del 1213-14 (1) e che poi si recò a Toledo a studiare l'astrologia; costui rimase assente da Padova per quattro anni : giusto intervallo di tempo per un soggiorno di studio intenso; nel 1218, evidentemente avendo finito il periodo di apprendistato, tradusse alcune opere astrologiche dall'arabo e dall'ebraico; tornato in patria, divenne uno degli astrologi ufficiali di Ezzelino (2).

Padova, come si è detto, oltrechè città universitaria, fu centro di studi religiosi; ed è proprio in un codice del convento francescano di s. Antonio che si è trovata la prima citazione di Averroè in ambito veneto. Si tratta del codice dei *Sermones* del Santo, detto « codice del Tesoro ».

I dati reperiti nelle ricerche recenti sono questi : il codice del Tesoro del Santo contiene nella sua III parte, la cui autenticità è discussa, prediche di evidente ispirazione antoniana, in cui si possono individuare citazioni dal *De anima* e dal *De caelo* aristotelici; le citazioni non sono letterali, bensì parafrasate dal *Commento grande* di Averroè, e si è potuto verificare che provengono dalla versione di Michele Scoto. Se l'autore non fosse s. Antonio, dovrebbe essere perlomeno un contemporaneo, che scriveva pochissimi anni dopo la morte del Santo (3).

Un'altra notizia sembra degna di considerazione; non riguarda Averroè, è vero, ma si lega al suo famoso traduttore, Michele Scoto, personaggio misterioso del medioevo, la cui attività è difficilmente databile dato il suo inquieto peregrinare per l'Europa e per l'Italia : s. Antonio nei *Sermones dominicales*

(1) Una norma del 1220, segnalataci dal Marangon, richiedeva ai canonici la residenza minima di un anno dalla nomina prima di poter recarsi fuori sede (per motivi di studio). La norma è di poco successiva ai tempi del canonicato del Salione, ma forse rispecchiava una consuetudine già in vigore, come il *curriculum* di questi sembra giustificare (cfr. F. S. Dondi Dall'Orologio, *Dissertazione settima sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Padova 1813, doc. 17, p. 21, 27 aprile 1220; da notare nel documento la presenza del Salione, già tornato in patria).

(2) Marangon, *Alle origini...*, p. 34 n. 50, 43-44 ; d'Alverny, *Avicennisme...*, p. 122 n. 18 ; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, IV, Modena 1788, p. 181.

(3) P. Marangon, *S. Antonio, Rolando da Cremona e la nuova cultura. Spunti per una ricerca*, « Il Santo », XVI (1976), p. 134 e n. 19, 20, 21, che lavora basandosi sull'edizione critica dei *Sermoni* del Santo a cura di B. Costa-L. Frasson-G. Luisetto, in corso di stampa; *Alle origini...*, p. 40-41.

(questa volta sicuramente autentici), scritti in Padova, forse tra il 1227-28 (1), cita intere pagine del *De animalibus* di Aristotele nella traduzione latina fatta da Michele Scoto dall'arabo e v'è testimonianza che egli conoscesse il *De somno* (2). Il carattere e l'ampiezza delle citazioni del primo testo escludono che possano assere attinte di seconda mano o da un florilegio (3).

A chi ha avuto modo di interessarsi del primo arrivo delle opere di Averroè nel mondo latino medioevale non sfugge l'importanza di queste notizie. Dunque, fissiamo bene la cronologia : prima del 1231 (data della morte di s. Antonio) si citano in Padova, nelle prediche autentiche del Santo, il *De somno* e quel *De animalibus* che lo Scoto aveva tradotto a Toledo prima del 1220 (4); negli stessi anni o qualche anno dopo il 1231 (5) si citano, in prediche forse non antoniane, i commenti averroistici del *De anima* e del *De caelo*, quest' ultimo tradotto dall'arabo probabilmente dopo il 1227, cioè quando lo Scoto si trovava al servizio di Federico II (6).

(1) S. Antonii Patavini *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, a cura di A. M. Locatelli, Padova 1895 ; cfr. Abate, *La « Vita prima »...*, p. 166 n. 3 ; C. Gasparotto, *Perchè s. Antonio venne a Padova*, « Il Santo », V (1965), p. 213-214.

(2) Per il *De somno* le citazioni non sono testuali.

(3) P. Marangon, *Lo studio di Aristotele nel convento del Santo (sec. XIII-XIV)*, in *Storia e cultura al Santo...*, p. 209 ; *S. Antonio, Rolando da Cremona...*, p. 133 : si offre un confronto testuale.

(4) Si tratta dei 19 libri *De animalibus* che gli arabi conobbero riuniti in un solo *corpus* ; cfr. G. Lacombe-A. Birkenmajer-M. Dulong-E. Franceschini-L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus, Codices* (= *Aristoteles Latinus*, d'ora in poi), I, Romae 1939, p. 80-81 ; E. Franceschini, *Ricerche e studi su Aristotele nel medioevo latino*, in *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, « Rivista di filosofia neoscolastica », supplemento speciale al vol. XLVIII (1956), p. 155-156 ; per la data ci si basa sul fatto che nel 1220 Scoto era già in Italia, v. *infra* p. 138 n. 2.

(5) Il Pagnin ritiene che tutto il codice del Tesoro (quindi anche la III parte) sia stato scritto tra il 1226-1230 (*Il codice dei « Sermones » di s. Antonio di Padova detto del Tesoro. Studio paleografico*, « Il Santo », XII (1972), p. 17 ; ma v. anche i dubbi di Marangon, *S. Antonio, Rolando da Cremona...*, p. 134 n. 22) ; in ogni caso non si potrà andare molto oltre, anche in considerazione dell'ipotesi che si tratti dello stesso codice donato dal *magister* Egidio, arciprete della cattedrale di Padova, morto nel 1236 (cfr. P. Sambin, *Tre notizie per la storia culturale ed ecclesiatica di Padova (secoli XIIe XIII)* « Archivio veneto », s. V, LVI-LVII, 1955, p. 1-11).

(6) *Aristoteles Latinus*, I, p. 104-106 ; Franceschini, *Ricerche e studi...*, p. 150-152 ; per la data v. De Vaux, *La première entrée d'Averroës chez les latins*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », XXII (1933), p. 199-203, ma v. anche F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristolélisme parisien*, Louvain 1946, p. 88-90.

Da dove provenivano queste versioni scotiane in Padova, che vediamo utilizzate in ambiente francescano? Sono frutto di osmosi con l'ambiente universitario? Purtroppo non ci rimane altrettanto chiara testimonianza circa l'uso di tali nuove traduzioni aristoteliche in questo torno di tempo nello Studio universitario. E, comunque, per quale canale di trasmissione sarebbero giunte in Padova o da quale punto di partenza?

Il pensiero corre alla vicina Bologna : l'Università di Padova doveva conservare stretti legami con quella bolognese, di cui era diretta e recente filiazione ; inoltre i maestri dell'epoca si spostavano da un centro universitario all'altro, come si è detto, e vi era una continua circolazione di idee e di libri. Ci sono poi altri dati, da tempo rilevati e fatti oggetto di acute interpretazioni, da riprendere in esame. E' utile, in particolare modo, ripercorrere la celebre sintesi del De Vaux sull'argomento (1) e vedere se le nuove acquisizioni si possono integrare ad essa.

Risulta che nel 1220 (mercoledì 21 ottobre) lo Scoto si trovava a Bologna, dove aggiungeva una nota al codice della sua traduzione del *De animalibus* per descrivere il tumore calcificato di una donna (mentre « si trovava in casa di Alberto Gallo ») (2). Dunque lo Scoto in quella data era già in Italia, a Bologna, e non più a Toledo, portando seco la traduzione del *De animalibus*. Anche Antonio da Lisbona iniziava pressapoco in quegli anni la sua missione di predicazione nei centri della Romagna, nelle città dell'Alta Italia (3). Anzi negli anni 1223-24 il Santo si trovava proprio a Bologna per insegnare teologia ai confratelli; una lettera di s. Francesco, del 1224, gliene dava l'autorizzazione (4). Ricordiamo che s. Antonio era teologo e, se l'orientamento del suo magistero fu prevalentemente pastorale (5), egli, nelle sue missioni itineranti, amava anche insegnare (cioè leggere la Sacra Scrittura) e affrontare la pubblica disputa (ad esempio,

(1) DE VAUX, *La première entrée...*, cit. in n. preced.

(2) *Aristoteles Latinus*, II, Cantabrigiae 1955, p. 1051 ; C. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge USA 1927², p. 274, interpreta la data scritta nel codice pisano.

(3) ABATE, *La « Vita prima »...*, p. 154-156.

(4) Cfr. E. MANSELLI, *Padova e s. Antonio*, in *Storia e cultura al Santo...*, p. 9-10.

(5) Come osserva il POPPI, *Per una storia...*, p. 3-4.

contro gli eretici (1)) con l'intento di tenere alto il prestigio dell'Ordine : una testimonianza di fede, si è notato, che si poneva in dialogo con la cultura del tempo, e secondo un itinerario di viaggio che sembra non essere stato casuale dato che lo vediamo ripercorso, a distanza di qualche anno, da Rolando da Cremona, primo maestro dei domenicani a Parigi (2), itinerario che toccava (Bologna, Montpellier, Tolosa) sedi di importanti Studi universitari. Naturalmente non abbiamo elementi per arguire dove e come il Santo sia potuto venire in possesso del *De animalibus* e del *De somno* e decidere se il suo passaggio per Bologna sia stato importante al riguardo o se abbia conosciuto i testi aristotelici in Padova. Ricordiamo che il canonico Salione, vissuto a Toledo negli stessi anni in cui Scoto vi traduceva il *De animalibus*, è presenza in Padova che può costituire un altro canale di trasmissione. Inoltre l'Università di Tolosa, città per cui il Santo, si è detto, passò in missione (tra il 1225 e il 1227), vantava una maggior libertà negli studi : nel 1229 una circolare di propaganda per attirare studenti e professori sottolineava che in tale Università si leggevano i testi aristotelici che invece in quella di Parigi erano proibiti (3).

Dunque, da tutto quanto abbiamo esaminato, possiamo solo constatare che il bagaglio culturale di Antonio da Lisbona era aggiornato sulle ultime novità in fatto di traduzioni; che la sua preparazione teologica, benchè a sfondo prevalentemente biblico-patristico, si apriva agli interessi del tempo, prestando attenzione ai libri naturali di Aristotele, e non più a quelli logici, in voga nel secolo precedente.

Restando ancora col pensiero alla città di Bologna, si deve ricordare esser stato appurato dal De Vaux, non senza travaglio critico, che tra il 1230 e il 1232 Federico II aveva inviato in dono a Bologna un *corpus* di recenti traduzioni di Aristotele (4). Il

(1) ABATE, *La « Vita prima »...*, p. 154-156 ; MARIANO DA ALATRI, *Antonio, martello degli eretici?*, « Il Santo », V (1965), p. 123-130.

(2) MARANGON, *S. Antonio, Rolando da Cremona...*, p. 131.

(3) M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Miscellanea historiae pontificiae, V, 7), Roma 1941, p. 92-94 ; VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident...*, p. 68.

(4) DE VAUX, *La première entrée...*, p. 205-207 ; cfr. anche A.-C. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843, p. 154-165.

testo della lettera accompagnatoria, che si trova nell'*Epistolario* di Pier delle Vigne, è purtroppo molto vago. Si indirizzavano le opere « Magistris et scholaribus Bononiensibus », si puntava cioè sull'ambiente della cultura ufficiale, sull'Università, chiamando, nella lettera, i destinatari luminosissimi alunni della filosofia, i più degni di tale dono : « Ecce vobis potissime, velut philosophie praeclaris alumnis, de quorum pectoribus promptuaria plena fluunt... » Tale dono era costituito da « libros Aristotelis de graeco et arabico in latinum per eum (1) noviter translatos »; questo nella rubrica, mentre nel corpo della lettera si definivano le opere : « compilationes varie ab Aristotele aliisque philosophis, sub grecis arabicisque vocabulis antiquitus edite in sermonialibus et mathematicis disciplinis » (2). Tutte espressioni piuttosto generiche, da cui è molto difficile dedurre qualcosa.

Il De Vaux ha congetturato che, poichè nel 1210 e nel 1215 l'uso dei testi naturali di Aristotele era stato proibito all'Università di Parigi (3), Federico II nascondesse il vero contenuto dei libri inviati sotto l'innocente etichetta di « sermonialibus et mathematicis disciplinis », termini che possono ben comprendere, oltre alla logica, alla grammatica, alla retorica, anche l'astronomia e la fisica (e perciò il *De caelo*) (4), meno innocue discipline perchè, secondo Aristotele, dimostravano l'eternità del mondo. Dunque Federico II inviava all'Università di Bologna testi aristotelici, probabilmente del gruppo dei tanto sospettati *Libri naturales*, di recente tradotti alla sua corte, quindi, fra l'altro, proprio le traduzioni dello Scoto dei *commenti* di Averroè. Queste traduzioni costituivano una primizia scientifica e il gesto non può essere interpretato che come espressione di una audace politica culturale laica.

Il corriere di questo dono sembra essere stato lo Scoto stesso, visto che compare in Bologna in quegli anni, secondoa una antica

(1) Cioè per volere dell'Imperatore.

(2) *Historia diplomatica Federici secundi*, a cura di J.-L.-A. Huillard-Bréholles, IV, Parisiis 1854, p. 383-385 ; M. Sarti-M. Fattorini, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV*, II, Bononiae 1888-1896, p. 239-240.

(3) Cfr. Grabmann, *I divieti ecclesiastici...*, p. 5-70.

(4) De Vaux, *La première entrée...*, p. 208-209.

tradizione, intento a dare vaticinio sulla fortuna dell'Imperatore (1). Secondo il De Vaux, egli continuò il suo viaggio fino a Parigi con un'altra copia del *corpus* aristotelico-averroistico, perchè Ruggero Bacone, nel suo *Opus Maius*, colloca chiaramente nel 1230 la prima entrata a Parigi dei *Commenti* di Averroè a testi aristotelici di filosofia naturale e metafisica (« partes aliquas *De naturalibus* et *Metaphysicis* cum expositionibus authenticis »), dicendo dello Scoto che egli « apparuit deferens... » (2).

Il messaggero di Federico II pare abbia regalato i commenti averroistici — o, comunque, di sicuro quello al *De caelo* — all'illustre prelato francese Stefano di Provino, allora canonico di Reims, che dal Papa era stato incaricato di revisionare, assieme al altri due membri, i libri naturali di Aristotele, allora proibiti; un gruppo di codici del *De caelo* porta infatti una dedica a questo importante personaggio, che nella commissione era il vero specialista in materia (3).

L'arrivo dello Scoto a Parigi coi testi aristotelico-averroistici fu un episodio molto importante, in conseguenza del quale, dice Ruggero Bacone, « magnificata est philosophia Aristotelis apud Latinos ». E' l'ondata delle nuove traduzioni aristoteliche e dell'arrivo di Averroè nel mondo latino, avvenimento che se proprio non fermò le proibizioni papali (furono ripetute nel 1231, nel 1263, ed estese all'Università di Tolosa nel 1245), le rese

(1) *Ibidem*, p. 203-204, 207, 210.

(2) *Ibidem*, p. 213-219.

(3) Il *De caelo* doveva aprire la raccolta del *corpus* destinato a Stefano di Provino. La dedica è interessante : « Tibi Stephane de Provino hoc opus, quod ego Michael Scotus dedi latinitati ex dictis Aristotilis, specialiter commendo, et si aliquid Aristotiles incompletum dimisit de constitucione mundana in hoc libro, recipies eius supplementum ex libro Alpetraugü, quem similiter dedi latinitati, et es in eo exsercitatus » (*Aristoteles Latinus*, I, p. 105). Il fatto che si invitava il destinatario a consultare la *Sfera* di al-Bitrūǧī, si presupponevano in lui profonde conoscenze nel campo della filosofia naturale ; inoltre poichè Stefano di Provino riappare nei documenti del 1233 come risiedente a Parigi, anche nel caso avesse ricevuto il dono in Italia, non verrebbe di molto ritardata l'entrata di Averroè nella cultura parigina (De Vaux, *La première entrée...*, p. 210-212, 219-220 n. 1 ; Grabmann, *I divieti ecclesiastici...*, p. 105-106).

inattuabili, imponendo lo studio di Aristotele per sempre (1) : esplicato, commentato, interpretato da Averroè, lo Stagirita si insediò sovrano negli studi Universitari.

Ma in questo nitido disegno del viaggio delle versioni scotiane dalla corte federiciana verso il nord, attraverso Bologna fino a Parigi, si può pensare ora che la traiettoria passi anche per Padova? E' una copia della stessa raccolta che è stata inviata a Bologna e a Parigi quella che si utilizza nella stesura della III parte del codice del Tesoro? Non abbiamo alcuna documentazione in questo senso; possiamo solo constatare, per ora, la vicinanza topica e cronologica dei fatti. Di sicuro risulta finora che s. Antonio è il primo che si serve in Padova di libri aristotelici di scienza naturale in versione scotiana; che i testi del *De anima* e del *De caelo* con i famosi commenti di Averroè, tradotti dallo Scoto, quei testi che ebbero larga diffusione (2) e che costituiranno in seguito il cardine dell'averroismo latino, appaiono citati in Padova nello stesso periodo in cui furono portati a Bologna e a Parigi, come dono a dotti e illustri uomini.

Un altro episodio che ci aiuta a delineare la fortuna di Averroè nel XIII secolo in Padova è quello della venuta di Federico II nella città degli Studi. Il 25 gennaio del 1239 l'Imperatore da Vicenza si diresse verso Padova con un fastoso corteo di ambasciatori al suo seguito; narra il Rolandino : « ... versus Paduam equitabat magnifice sociatus. Cum ipso namque fuerunt Cremonenses multi, scilicet ambaxatores Communis illius, et alii Cremonenses milites pro Imperatoris honore, Theotonici, Apuli, Sarraceni, barbari quidam et eciam quidam Greci... ». Entrò in Padova ricevuto con onori, canti e doni; fu ospite del Vescovo e il giorno dopo si trasferì nel monastero di S. Giustina dove rimase per circa due mesi (3).

(1) De Vaux, *La première entrée...*, p. 218 ; Van Steenberghen, *Aristote en Occident...*, p. 85-86.

(2) L. Minio-Paluello, *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*, II, Spoleto 1965, p. 614.

(3) Rolandini Patavini *Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane (1200-1262)*, a cura di A. Bonardi, in *Rerum Italicarum Scriptores*, VIII, Città di Castello 1905, p. 63. Su Federico II e la cultura islamica v. U. Rizzitano, *Storia e cultura nella Sicilia Saracena*, Palermo 1975, p. 319-334.

Tra quei « Sarraceni e Greci » del suo seguito vi era Teodoro di Antiochia, traduttore e astrologo di corte (cioè successore di Scoto in questo incarico). Infatti il Rolandino ci informa che qualche mese dopo, volendo l'Imperatore dirigersi con l'esercito verso Castelfranco, interrogò maestro Teodoro per avere da lui l'informazione dell'ora propizia e il fedele cortigiano si premurò a salire sulla torre del Comune con tutto l'armamentario dovuto; è il noto episodio di Teodoro e l'astrolabio : « Et horam mocionis elegit per consilium magistri Theodori, sui astrologi, qui stetit cum astrolabio sursum in turri communis expectans, ut dicebatur, quod ascenderet prima facies vel horoscopus Leonis, cum diceret Iovem esse in illo » (1). Dunque nel 1239 maestro Teodoro era in Padova e certamente nel lungo soggiorno con la corte federiciana ebbe contatti con gli uomini colti della città. Nella sua traduzione del *Prologo* di Averroè alla *Fisica* di Aristotele, infatti (prologo che Scoto non aveaa tradotto assieme al *Commento grande*), si preciserà che essa fu fatta su richiesta degli studenti della città : « rogatu scholarium qui erant Padue » (2). La notizia ci dà il polso della situazione : l'ambiente universitario era ormai sensibilizzato e nutriva un grande interesse per gli scritti di Averroè; sono gli stessi studenti patavini che sollecitavano la traduzione e che probabilmente conoscevano già altre opere di Averroè, di sicuro il suo *Commento* alla *Fisica* visto che se ne richiede il *Prologo*. Maestro Teodoro d'Antiochia era un traduttore, un astrologo, ma anche un filosofo : un anno prima, è noto, mentre Federico II assediava Brescia, egli aveva confuso e ridotto al silenzio alcuni domenicani; la notizia era giunta a Rolando da Cremona, che, benchè ammalato di podagra, salì su un asino e si recò al campo; tenne disputa con maestro Teodoro e ne riportò solenne trionfo (3).

Così dicono le fonti; sta di fatto, dunque, che Teodoro d'Antiochia era filosofo capace di mettere in imbarazzo dei domenicani

(1) *Ibidem*, p. 66.

(2) MARANGON, *S. Antonio, Rolando da Cremona...*, p. 134 n. 24 : *Aristoteles Latinus*, I, p. 104 ; MARANGON, *Alle origini...*, p. 47 e n. 22, 23.

(3) J. QUETIF-J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, I, Lutetiae Parisiorum 1719, p. 126 ; cfr. MARANGON, *S. Antonio, Rolando da Cremona...*, p. 131-132, esamina il racconto della disputa nel suo aspetto formale.

e di far muovere, ammalato, Rolando da Cremona; la sua presenza in Padova non può essere passata inosservata ed è lecito pensare che i dotti gli si siano fatti incontro per porre quesiti e per ascoltarlo. E' vero che nel Rolandino, storico ufficiale di Padova, inutilmente cerchiamo accenni a questi contatti; egli ci dà un pittoresco resoconto della permanenza di Federico in Padova : ci narra, tra l'altro, che l'Imperatore amava andare a caccia, compiere delle passeggiate o andare a visitare la moglie, che aveva preferito stanziarsi a Noventa; ci narra che la Domenica delle Palme Federico II si mostrò al popolo padovano seduto sul trono nel punto più alto del Prà della Valle con atteggiamento « hylarem et iucundum », mentre il suo cancelliere, Pier delle Vigne, parlava al popolo in modo da accattivarne la benevolenza e l'amore; che il giorno di Pasqua, mostrandosi a tutti, l'Imperatore ascoltò la Messa nella cattedrale col capo incoronato..., ma nulla dice il Rolandino dell'effetto che certamente suscitò la presenza della corte federiciana nell'ambiente patavino colto. Ricordiamo però che il Rolandino è quello storico che misteriosamente tace nei suoi *Cronica* le notizie sullo Studio universitario, perfino quelle sulla sua fondazione... E comunque la notizia del codice del *Prologo*, succitata, ci attesta inequivocabilmente una presenza di studenti nella città nel primo periodo ezzeliniano (1); ed anche il Salione rispunta nei documenti dell'epoca : lo troviamo impegnato nelle esequie del Vescovo, morto pochi giorni dopo la Pasqua di quell'anno, con la carica di canonico camerlengo del Capitolo (2). Certamente il Salione non si lasciò sfuggire l'occasione di avvicinare Teodoro, vista la comune vocazione per l'astrologia e per le traduzioni dall'arabo...

Altre notizie sono emerse per quel che concerne il primo apparire delle opere di Averroè nel Veneto : piccole notizie, ma preziose, e perciò crediamo utile elencarle.

Nel 1255 circa maestro Bonacosa, forse ebreo, secondo una

(1) Sulla controversa questione della continuità dello Studio universitario in questo periodo, sostenuta dal Gloria, confutata dal Denifle, v. ARNALDI, *Il primo secolo...*, p. 12-13; MARANGON, *Alle origini...*, p. 47.

(2) DONDI DALL'DROLOGIO, *Dissertazione settima...*, p. 57.

tradizione tradusse il *Colliget* di Averroè in Padova, ossia le *Kulliyyāt*, le *Generalità* della medicina (1) : Averroè medico interessava, è naturale, i medici padovani.

Nel 1266 maestro Giovanni « Mançii » padovano, che aveva insegnato fisica e medicina a Ravenna, fra gli altri libri di medicina e di astrologia, possedeva un *Commento* di Averroè, non meglio precisato (2).

Non dimentichiamo poi che il celebre ottico polacco Witelo, studente di diritto canonico e poi professore in Padova, dopo aver studiato arte a Parigi, scrisse nel 1262-68 in Padova un trattatello *Sui demoni*, in cui citava il *De anima* di Aristotele e poi il *Commento* di Averroè per dire che la cogitativa e l'intelletto possono essere sia negli uomini che in un altro genere di viventi. Inoltre in quest'opera il Witelo distingue nettamente i campi della filosofia e della religione, applica quello che viene, a torto, detto « principio della doppia verità », tanto in uso presso i filosofi del tempo, quando dichiara di voler trattare « per rationem naturalem » la questione sulla natura degli angeli, anche se la risposta non dovesse coincidere con quella della fede (3).

Antonio da Lucca, lettore allo Studio teologico del Santo e inquisitore francescano, la cui presenza in Padova è documentata dal 1280 al 1295, aveva in uso un *Commento* di Averroè, probabilmente al *De anima*, come risulta dalla nota di possesso nella copertina di un codice della Biblioteca Antoniana (4).

Agostino d'Ancona, che fu a Padova dal 1297 al 1302 circa, commentando gli *Analitici primi* di Aristotele faceva abitualmente riferimento, fra l'altro, al *Commento* di Averroè al *De anima* e alla *Metafisica* di Aristotele, oltrechè alla *Metafisica* di Avicenna (5).

(1) Cfr. G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, II, Baltimore 1931, p. 831, ma v. ora M. MCVAUGH, *Arnald of Villanova and Bradwardine's Law*, « Isis », LVIII (1967), p. 62 n. 16 ; MARANGON, *Alle origini...*, p. 54 e n. 49.

(2) MARANGON, *Alle origini...*, p. 59 n. 10.

(3) A. BIRKENMAJER, *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław 1972 (Studia copernicana, 4), p. 97-141 ; MARANGON, *Alle origini...*, p. 61-65.

(4) MARANGON, *Alle origini...*, p. 133-134.

(5) *Ibidem*, p. 141-142, 149.

L'anonimo sermonista francescano che scrisse all'inizio del '300, contemporaneo cioè di Pietro d'Abano, citava Averroè per i seguenti tre argomenti :

1. Per dire che secondo Avicenna e Averroè gli angeli sono solo dieci e sono le intelligenze motrici dei cieli.
2. Per il problema della generazione per putrefazione.
3. Per dire che secondo Averroè vi è un intelletto unico per tutta l'umanità, e così Giuda traditore e Cristo salvatore sono una sola anima (1).

Ci siamo : con questa testimonianza il monopsichismo averroistico (più o meno autentico) fa il suo ingresso nei documenti patavini, valutato nelle sue conseguenze negative in campo morale. Il fatto non ci stupisce : la presenza dei domenicani, ben impiantati in Padova fin dal 1226 nel convento di S. Agostino (2), significava con molta probabilità presenza degli scritti anti-averroistici di Alberto e Tommaso. E' molto facile che sia arrivata presto l'eco della battaglia che s. Tommaso aveva condotto a Parigi, e che si acuì attorno al 1270, contro coloro che sostenevano l'unicità dell'intelletto possibile e che furono battezzati, forse per la prima volta, col nome di « averroisti ». La rapidità con cui circolavano le idee e i testi in questi secoli, d'altronde così disagiati nei mezzi di comunicazione, ci sorprende sempre; eppure bisogna ricordare che quello che si disputava a Parigi lo si conosceva a Oxford, Bologna, Padova, Erfurt, Colonia, e viceversa, spesso nel giro di pochi mesi, o di qualche anno al massimo; e più di qualche notizia qui presa in esame ce lo ha confermato.

Francesca LUCCHETTA
(Venise)

(1) *Ibidem*, p. 116 e n. 182, 128, 85.

(2) GASPAROTTO, *Il convento e la chiesa...*, p. 7-46 ; GARGAN, *Lo Studio teologico...*, p. 3 ; ARNALDI, *Il primo secolo...*, p. 6-7.

THE EMERGENCE OF THE MAMLUK ARMY

(CONCLUSION)

The classic Mamluk system is distinguished from that of the Ayyubids in four major areas: (1)

I) The Ayyubid army was not one but many armies, generally similar in structure but diverging in important points of detail. As to the Mamluk army, it would be a serious error to suppose it a simple body. On the one hand, there was a clear distinction between the central forces of the kingdom, stationed for the most part in Cairo, and the provincial forces stationed in Upper Egypt and Syria. On the other, within the central forces were three groups of distinct type: the *mamālīk sulṭāniyya*, the amirs' troops, and the *ḥalqa*. But this point having been granted, it is important to note that all these forces were yoked together in a common political and administrative framework. Moreover, whereas the various Ayyubid armies were in principle of equal status, these broad subdivisions within the Mamluk system were arranged in a kind of hierarchy of role and prestige.

By far the most important group within the Mamluk army was the *mamālīk sulṭāniyya*, the Sultan's personal forces. This was a *corps d'élite* in some respects similar to the old Ayyubid *ḥalqa*, and it certainly seems to be the functional equivalent of the latter. It had, however, two distinctive features: 1) it was far larger than the Ayyubid *ḥalqa*, sometimes numbering

(1) The following discussion is based chiefly on Ayalon, "Structure," I and II.

5000 or more (though an-Nāṣir Muḥammad nominally restricted its membership to only 2000); 2) it was composed almost exclusively of slave recruits.

The Mamluk *ḥalqa* is a great puzzle, in that it appears to have almost nothing in common with its Ayyubid namesake. Far from being a picked regiment under the Sultan's personal command, it comprised the bulk of the provincial Syrian troops, and a very large proportion (more than one-third under an-Nāṣir Muḥammad, perhaps a majority in earlier reigns) of the central army in Egypt. It was generally lower paid than the royal or amirial regiments, and it was composed very largely of free-born soldiers.

II) Whereas the Ayyubid armies had a rather rudimentary system of rank and internal organization, the Mamluk army developed a most striking and complex hierarchy of ranks, offices, and troop subdivisions. First, one finds a clear three-tiered system of officer rank, based upon the *minimum* number of troops whom an officer of a given rank had to support from his *iqṭāʿ* revenues—hence the titles *amīr miʾa*, *amīr arbaʿīn* (more commonly, *amīr ṭablkhānāh*), and *amīr ʿashara*. These ranks were closely co-ordinated both with field commands and with a carefully graduated series of court and administrative offices. Thus, an *amīr miʾa* was to command a thousand *ḥalqa* troops on campaign (from which fact he derived a second element in his title, *muqaddam alf*), and an *amīr ṭablkhānāh* one hundred. As to the court and administrative offices held by Mamluk officers, we have already referred to the notions of a *cursus honorum* and a hierarchical pyramid in our discussion of Ayyubid offices. It will suffice here to refer to the far greater complexity of the Mamluk administrative structure, to the thoroughgoing militarization of executive office, and to the elaborate court ceremonial instituted from Baybars' time on. (1)

(1) On the administrative and ceremonial *waẓāʾif* of Mamluk times, see Ayalon, "Structure," III; Gaudefroy-Demombynes, *Syrie*; and William Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans*, Univ. of California Publications in Semitic Philology, vols. 15, 16 (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1955-57). What I mean by the phrase *cursus honorum* will emerge quite readily from a survey of the entries in *Manhal*.

As with the Ayyubids, it is hard to tell in practice how the Mamluk system of field units really worked, but at least there was an ideal scheme, with units of one thousand, one hundred, and forty (the latter led by officers *pro tempore* called *muqaddamū al-ḥalqa*).

III) The Ayyubid regular forces had been bi-national; those of the Mamluks were heavily Turkish from the outset, and increasingly so as time went on. In the earlier decades, there were a considerable number of Kurds in the Syrian provincial armies, and some even in the central Egyptian forces. But these were enrolled on the whole as individuals, so that coherent tribal or regional units are not found. As for auxiliary troops, the Mamluks of course had quite as much need of them as had the Ayyubids; they included Türkmen and Bedouin tribes, and in addition (a new element) Kurdish tribes. Nevertheless, in spite of such exceptions and qualifications, the tendency in the Mamluk armies was towards the exclusion of all but Turks, preferably recruited directly from the Inner Asian steppe.

IV) This brings us to the last point—the strong and increasing preference among the Mamluk elite for slave over free-born recruits. It should be noted that we are speaking of a preference, a policy even, but not an iron-clad law. In its earlier decades, as Prof. Ayalon has demonstrated, the Mamluk army was fairly open to certain classes of free-born troops, in particular Turco-Mongol *emigrés* from Il-Khanid Iran, who might be admitted to high rank and the most prestigious units. (1) Still, the preference for *mamlūk* recruits militated against such opportunities becoming very widespread; perhaps more important, it acted to undercut the hereditary principle which had been so vital a part of the Ayyubid military system. Again, one finds a certain number of military families under the Mamluks, but no longer do they dominate the scene as they once had. They remain fairly common in the provincial forces of Syria, but these were a dead end for anyone with serious ambitions. As for the central forces, the sons of amirs are

(1) Ayalon, "Wafidiyya," 90-91 *et passim.*

largely restricted to the lower ranks of the officer corps. The classic Mamluk system, in short, reserved its elite regiments and highest ranks for Turkish *mamlūks* brought from Inner Asia, allowing non-Turks and the free-born only such opportunities as were afforded by the provincial forces, the *ḥalqa*, or subaltern officer ranks.

Implicit in the summary description and comparison which we have just given is a set of concrete problems, which together indicate the key elements whose alteration led to the transformation of Ayyubid into Mamluk military institutions. The problems are as follows: 1) the unification of the army; 2) the transformation of the *ḥalqa*; 3) the regularization of *iqṭāʿ* assignments; 4) the creation of the three-tiered system of rank, especially the grades of *amīr miʾa muqaddam alf* and *amīr ṭablkhānāh*; 5) the emergence of an elaborate hierarchy of court and administrative offices, together with a *cursus honorum*; 6) the rising status of slave recruits and the breakdown of the hereditary principle; 7) the Turkification of the regular forces and the reduction of the role and status of the Kurds. Each of these problems, plainly, is interwoven with all the others in a complex process of change, but their interconnections will emerge well enough in the discussion which follows.

The first decade of Mamluk rule, going from the assassination of al-Muʿaẓẓam Tūrānshāh to ʿAyn Jālūt, saw few if any formal reforms in the established military system, but continued (in a more violent fashion) the work of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb's regime in eroding the old traditions. In particular, one sees an increase in the role of slave versus free-born soldiers, especially in the officer corps, and a heightened—or perhaps rekindled—racial consciousness between Turk and Kurd, with the former group in the ascendant.

So turbulent was the political situation in Egypt during these years that it is impossible to identify any group of amirs who consistently dominated events throughout, as one can do for the reign of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb. Thus, out of twelve amirs who seems especially prominent for at least a short time, three had fled to Syria by the end of the first year of the new regime; three years later, two more had exiled themselves and one had

been assassinated. But in spite of the instability of this group of leading amirs, it is worth noting that as many as nine had been *mamlūks*; among the probably free-born amirs all three were Kurds (two of them in exile in Syria by 1254). (1) However unreliable our figures, a clear and abrupt shift from free-born to *mamlūk* military leadership seems undeniable.

Given the social origins of the new ruling junta, this is hardly surprising. However, it would be a serious mistake to equate the *mamlūk* predominance with aṣ-Ṣāliḥ's Baḥriyya corps. This body had indeed taken a leading role in the assassination of Tūrānshāh, but in 1254 their *muqaddam* was murdered at the instigation of the Sultan al-Mu'izz Aybeg, and the Baḥriyya fled to Syria, where they remained until the very eve of the Mongol invasion in 1260. In fact, the growing role of the *mamlūk* officers may be less a matter of their seizure of power or of a deliberate policy by al-Mu'izz and his successors than of an abdication by free-born amirs. These latter—especially but not exclusively the Kurds—had long-established interests derived from their and their fathers' service to the Ayyubid house. So long as an-Nāṣir Yūsuf in Syria presented an Ayyubid alternative to Mamluk rule, it was easy and natural for them to accept that alternative by leaving Egypt and entering his service. We do know that those officers of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb who were serving in Damascus when it was occupied by an-Nāṣir chose to stay there without exception, and that most of the exiles from Mamluk rule went to join him. (2)

Part of the reason for what appears to be a Turkish predominance in this period may lie in the same process—i.e., the Kurdish troops and officers may simply have preferred to serve a Kurdish prince so long as they had the option of doing so. It is

(1) The men in question are as follows. a) Kurds: Ḥusām ad-Dīn ibn abī 'Alī, Sayf ad-Dīn al-Qaymarī, Mujīr ad-Dīn Khushtarīn al-Kurdī; b) *mamlūks*: Rukn ad-Dīn Khāṣṣ-Turk al-Kabīr, Fāris ad-Dīn Ak-Tay *muqaddam* al-Baḥriyya, Fāris ad-Dīn Ak-Tay al-Musta'rib, Rukn ad-Dīn Baybars al-Bunduqdārī, Sayf ad-Dīn Kutuz al-Mu'izzī, Jamāl ad-Dīn an-Najībī, Jamāl ad-Dīn al-Muḥammadī aṣ-Ṣāliḥī, 'Alam ad-Dīn Sanjar al-Ḥalabī.

(2) Some few entered the service of a second Ayyubid prince, a son of al-'Adil II named al-Mughīth 'Umar, prince of Kerak.

certainly true that the Kurds had never been so much in evidence as they were at the court of an-Nāṣir Yūsuf. His most powerful and influential amirs were drawn from the Qaymariyya, and according to al-Yūnīnī (writing ca. 1300), the amir Nāṣir ad-Dīn al-Qaymarī "and his relatives were the bulk of the army of Syria in the days of an-Nāṣir." (1) But in this case there is also evidence of overt hostility between Turks and Kurds, a hostility which could not have failed to influence the policy of a Turkish dynasty. In 1250-51, an-Nāṣir Yūsuf undertook an expedition (ultimately disastrous) to recover Egypt from its Mamluk usurpers; Ibn Wāṣil states that the morale of his imposing army was sapped even before it entered Egypt by the feelings of racial solidarity *(jinsiyya)* between his own ʿAzīziyya and Nāṣiriyya regiments and their supposed enemies.(2) These two regiments in fact did defect during the battle and for a time served as part of al-Muʿizz's personal guard. Equally intriguing is an anecdote related by al-Yūnīnī; it is plainly apologetic in purpose and may be spurious, but it remains most revealing of attitudes :

> [Nāṣir ad-Dīn al-Qaymarī] once heard one of the Kurdish amirs assailing the Baḥriyya and disparaging them, and he cursed and scolded him [for that]. "My lord," said the amir, "they are our enemies!" "What you're saying is terrible," said [Nāṣir ad-Dīn], "there is no real antagonism between them and ourselves. Islam joins us together, and we and they are one. It is just that [that] group *(al-qawm)* serves one prince while we serve another. Between these two princes there is bad feeling, as if often the case with rulers, but if this estrangement should disappear, we and they would become as one soul." (3)

The first decade of Mamluk rule thus continued the process begun by aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb, that of breaking down the old tradi-

(1) *Y* II, 366: *wa-kāna huwa wa-aqāribuhu muʿẓama ʿaskari sh-Shāmi fī l-ayyāmi n-Nāṣiriyyati.* On Nāṣir ad-Dīn see *Y* II, 366-367; *Tali*, 64-65.

(2) *IW* (BN 1703), ff. 102ᵛ-103ʳ.

(3) *Y* II, 366-367. This anecdote is plainly meant to be dated in the years 1250-54, when the Baḥriyya were still in Egypt, though it is recorded *sub anno* 665, in the obituary of Nāṣir ad-Dīn.

tions. It is only during the reign of Baybars that our texts begin to reveal a set of military institutions which have no clear parallels or precedents in the preceding periods. Moreover, these new institutions have a formalism and coherence which not only contrasts strongly with the amorphousness of Ayyubid times, but also suggests a conscious program of reform. It is thus most tempting to suppose that Baybars was the initiator of far-reaching changes which transformed the army into a clear precursor of the "classic" Mamluk system. However, it must be admitted that there is no direct evidence for this. Our sources record a set of actions, policies, and technical terms which we do not find in Ayyubid texts, but they do not reproduce or even allude to any reform decrees; they never specifically identify these new structures and institutions as changes at all. Hence, the textual evidence for Baybars' role as creator of a new-model army is disturbingly indirect. (1)

On the other hand, the evidence supporting this thesis is not limited to isolated words and passages in our texts; it is implicit in the situation facing Baybars and in what we know of his responses to it in non-military areas. When Baybars seized the throne in 1260, he confronted a world in chaos. The Mongol

(1) Why such materials should not have been included is a serious problem, and I would offer the following hypothesis. Ibn ʿAbd az-Ẓāhir, our oldest and most important source for the official aspects of Baybars' reign, was chiefly concerned to present the Sultan as an ideal Muslim ruler, and includes only those acts which seem relevant to this image. Thus, Baybars' reform of the judiciary, his pious foundations, and his spectacular acts of charity and pastoral care would be recorded. Likewise, his role as *mujāhid fī sabīl Allāh* is underlined by showing his attempts to increase the size of the army, his vast expenditures on fortifications, etc. On the other hand, changes in the *iqṭāʿ* system or the officer rank system, though of highest importance for the functioning of his military machine, were administrative matters which had no moral value in themselves, and so were not worthy to be recorded for posterity. Nor, very likely, would such things have been the objects of public pronouncements. It would require historians of a different stamp, men like al-Maqrīzī, al-ʿAynī, or Ibn Taghrībirdī, who were interested in the inner workings and evolution of the Mamluk state as such, to notice and record such items.

It is possible, though I do not believe this to be the case, that many of the apparent differences between Ayyubid and Mamluk military institutions are simply differences of perspective, created by a change in our basic sources. The fundamental texts for the entire Ayyubid period are Ibn Wāṣil and Sibṭ ibn al-Jawzī, while from 1260 on, Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir and al-Jazarī are the basic sources.

invasion had destroyed all independent centers of power in Syria. The Egyptian state had been saved by ʿAyn Jālūt, of course, but it was a state with no sense of legitimacy or political continuity, since three of its last four Sultans had ascended the throne by assassination. Even the victorious Mamluk army was no more than a hodge-podge—Kurdish and Türkmen refugees from North Syria and the Jazira, the wretched survivors of the shattered and disgraced Ayyubid armies of Syria, the various regular contingents of Egypt, whose masters were locked in a war of every man against every man. In sum, the new Sultan had no choice but to re-establish upon new foundations the political and military system of Egypt and Syria, to create a new world in his own image.

In undertaking this task, to be sure, Baybars maintained (and may very well have believed) that he was doing no more than restoring the good customs of his great predecessors al-Kāmil and aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb after the turbulence and destruction of the first Mamluk decade. At least his policy is portrayed in this manner by his official biographer Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir. Thus, at the very outset of the latter's text, Baybars in said to have modeled himself on the merits and royal qualities of aṣ-Ṣāliḥ, "for he was the king above all kings, one who followed the finest path of awesome dignity and pure virtue." (1) More concretely, he states that when Baybars ascended the throne in 1260,

> he began to restore the regime of aṣ-Ṣāliḥ with its laws and regulations *(nawāmīs wa-rusūm)*. And to oversee his affairs, he appointed the *ghilmān* of the martyr al-Malik aṣ-Ṣāliḥ from among those whom he (God have mercy upon him) had chosen and selected. Thus reverence for the portal of government became great, and the people of standing were gladdened that God had appointed over them one who knew the affairs of the kingdom and its laws and who would assign them to their [proper] ranks. He also nullified innovations

(1) *IAZ* (Istanbul ms.), f. 2^{r}, cited in Ayalon, "Yasa," C_1, 157.

(al-muḥdathāt) numbering in the thousands, as will be mentioned later. (1)

This concern for restoration and continuity in fact guided Baybars' entire practical administration—in his tactful handling of the remaining Ayyubid principalities of Syria, in his meticulous rebuilding of fortresses and city walls, in his innumerable religious and charitable foundations. Even his famous reform of the judiciary was directed to a conservative end. Here, an administrative novelty—the simultaneous appointment of three (later four) Chief Qadis—simply gave a formal, institutional sanction to the relatively equal intellectual and social standing achieved by the four *madhāhib* under the aegis of Nūr ad-Dīn and the Ayyubids.

In this context, it is no surprise to find important elements of continuity in Baybars' military policy. Although he was a Turk and a *mamlūk*, he entrusted a number of sensitive and high-ranking positions to Kurdish officers, and enrolled a good many free-born troopers in his elite regiments. And though he had come to power upon the ruins of the Ayyubid Empire, he did not purge the army of its Ayyubid contingents and officers but on the contrary integrated them into his regular forces.

Baybars' willingness to rely on Kurdish officers is perhaps the most striking aspect of his policy, since he might well have expected these men to support an Ayyubid *revanche*. At the very least, they had no reason to show any more loyalty to him than to any other claimant to power. But in the event his trust was well-placed, and he was never betrayed by any of his Kurdish officers. (2) Among these the most important were clearly Nūr ad-Dīn 'Alī ibn Mujallī and Nāṣir ad-Dīn

(1) *IAZ* I, 18-19. Prof. Sadeque translates "*muḥdathāt*" as « unorthodox taxes" (tr., p. 99).

(2) There is one exception—an abortive conspiracy in 669/1270-71 by the notorious Shahrazūriyya to assassinate Baybars and replace him with a son of the deposed al-Mughīth 'Umar of Kerak: *Y* II, 443-444. The Shahrazūriyya had betrayed an-Nāṣir Yūsuf in 658/1260, and their commandant Ya'qūb was one of those involved in the overthrow of Baybars' son and heir as-Sa'īd in 678/1279: *IF* VII, 145-146.

al-Qaymarī. The former, a member of the Hakkārī tribe, had been one of the leading amirs of Aleppo under an-Nāṣir Yūsuf. Surviving the debacle of the Mongol invasion, he was appointed *nā'ib as-salṭana* of Aleppo and its dependencies in 659/1261, a post which he retained throughout the entire reign of Baybars. He was stripped of his office only in 678/1279-80 and died shortly thereafter. It is worth noting that he represented at least the third generation of his family to follow a military career, and that his father 'Izz ad-Dīn 'Umar had also been considered "*min akābiri l-umarā' bi-Ḥalab wa-a'yānihim.*" (1) As to Nāṣir ad-Dīn al-Qaymarī, he had been the most powerful single figure in Damascus during the later years of an-Nāṣir Yūsuf, his standing symbolized by an enormous *iqṭā'* of 250 cavalry. He fled to Cairo in 1260, along with many other Ayyubid soldiers, and after a brief period of obscurity he again emerged into prominence in 661/1262-63, when he was appointed military governor of the coastal districts of Palestine *(nā'ib as-salṭana bi-l-futūḥāt as-sāḥiliyya/muqaddam al-'asākir bi-s-sāḥil).* He continued to play a notable role here until his death in 665/1266-67. (2)

Most of the Kurdish amirs in our sources did not occupy such distinguished positions, to be sure. The best which most could hope for was to be appointed *wālī* of some sub-district around Damascus or to receive a middling *iqṭā'* in Syria. (3) And as the examples just cited may suggest, the great majority of Kurdish officers and troops, even when they were integrated into the regular forces of the realm, had to make their careers in Syria, well away from the centers of political power in Cairo. Moreover, Baybars' diplomatic correspondence almost always refers to the Kurds and their leaders as tribal, hence auxiliary, forces. (4) Nevertheless, it remains true that Baybars made

(1) *Y* IV, 31 (Obituaries, *sub anno* 678); *Tali* 109-110. However, *Y* II, 231, gives 662 as the year of his appointment in Aleppo.

(2) *IAZ* I, 74, 96. *IF* (Lyons), 81-83, 110, 124/tr. 66-67, 87, 98.

(3) E. G., *Y* III, 85, 89-91, 275-276.

(4) E.g., *IAZ* I, 59, where Baybars describes his armies to Bereke Khan in Russia : "*wa-waṣafa l-'asākira l-Islāmiyyata wa-kuthratahum wa'iddata ajnāsihim wa-man fī-hā min khaylin wa-Turkumāna wa-'ashā'iri Akrādin wa-qabā'ili*

no effort to purge Kurdish officers and troops from the regular forces which he had inherited in 1260, and in some cases at least he permitted them to bequeath their ranks and *iqṭā's* to their sons, thus ensuring a continuing Kurdish presence in the standing army. (1)

Baybars' acceptance of the Kurds extended to all the officers and regiments of the old Ayyubid system; there is in his reign nothing remotely comparable to Saladin's harsh and sometimes savage treatment of Fatimid troops. Circumstances were different, of course: Ayyubid troops were militarily of the same type as those Baybars wished to recruit, while the Fatimid infantry had been worse than useless to Saladin; likewise, Baybars was far less troubled than his predecessor by conspiracies in favor of the vanquished dynasty. Still, the contrast is striking and instructive. The remaining Ayyubid regiments —the Kurdish Shahrazūriyya and the *mamlūk* 'Azīziyya and Nāṣiriyya—were at first incorporated intact into the new system. Due largely to internal dissensions, the latter two were quickly broken up, but their members continued to be quite prominent throughout Baybars' reign. (2) The 'Azīziyya corps in fact furnished the Sultan several of his leading amirs: Jamāl ad-Dīn Aydughdi al-'Azīzī, Shams ad-Dīn Ak-Kush al-Baralī al-'Azīzī, Badr ad-Dīn Baktūt al-'Azīzī, and Ḥusām ad-Dīn al-Jūkandār al-'Azīzī. In addition, at least two Ayyubid Türkmen amirs reached positions of some note. Badr ad-Din Yūnus ibn Doldurum (apparently a son of one of the leading amirs of Saladin's and al-'Ādil's time) was named *mutawallī* of Homs in 1263 upon the death of that town's Ayyubid prince. Jamāl ad-Dīn Mūsā ibn Yaghmur al-Yārūqī appears as urban prefect *(wālī)* of Cairo, and later as *ustādh ad-dār al-'āliya.* And it is worth noting that the latter's son Shihāb ad-Dīn Aḥmad, though he did not attain the stature of

'Urbānin." Cf. also the special chapter devoted to the Kurds in Ibn Faḍl Allāh's manual of correspondence, *at-Ta'rīf bi-l-Muṣṭalaḥ ash-Sharīf* (Cairo, 1312 A.H.), 111-112. Finally, Ayalon, "Yasa," C_1, 147-149.

(1) *IAZ* I, 96; *Y* III, 91.

(2) Shahrazūriyya—Ayalon, "Wafidiyya," 97; *Y* II, 443-444. 'Azīziyya and Nāṣiriyya—*IAZ* I, 21, 33.

his father, was appointed *wālī* of al-Maḥalla al-Kubrā and its dependencies in the Nile Delta. (1)

Like the Ayyubids, Baybars continued to rely quite heavily on free-born recruits. But whereas his predecessors had generally looked to the Kurds or the sons of their own *mamlūks* as their chief source of supply, Baybars was able to draw on a new group, the so-called Wāfidiyya. These were Turco-Mongol *emigrés* from the lands of the Il-Khans for the most part. They entered the Mamluk dominions as adults, fully trained in the arts of war, and they offered splendid possibilities if they could be incorporated in the existing military structure. Since this phenomenon has already been studied by Prof. Ayalon, we need only summarize his conclusions here. Until the very end of the century, Baybars was the only Mamluk Sultan to benefit from these troops. Altogether some 3000 mounted warriors entered Syria during his reign, with the largest single group (1300 Mongols and Bahāduriyya) arriving in 661/1262-63. The chiefs of these *emigrés* were commonly made amirs in the Mamluk army—*amīr ṭablkhānāh* was the rank most commonly bestowed, but the leaders of the first group to arrive (660/1262) were made Amirs of a Hundred. As for the ordinary soldiers, they were integrated into the *mamālīk sulṭāniyya* or attached to the amirs' troops; in either case, they became part of the regular military establishment, but were not allowed to maintain their separate identity. On one major point, it is necessary to disagree with Prof. Ayalon: in the texts of Baybars' time, there is no indication whatever that the Turco-Mongol Wāfidiyya were discriminated against in any way. It is hard to distinguish between the honors and career possibilities accorded them and those belonging to men of *mamlūk* background. It is a serious anachronism, I believe, to maintain that already in Baybars' reign there was systematic prejudice directed against free-born soldiers simply because they were free-born. (2)

(1) Aydughdi—*IAZ* I, 71-73; *Y* II, 337, 350-354. Ak-Kush—*IAZ* I, *index*, 365 (under "al-Burlī"). Baktūt—*IF* (Lyons), 104, 139/tr. 82, 110. Ḥusām ad-Dīn—*IAZ* I, 33, 96. Jamāl ad-Dīn ibn Yaghmur—*IAZ* I, 39, 98; *Y* II, 330-333. Shihāb ad-Dīn Aḥmad—*Y* III, 91. Badr ad-Dīn Yūnus—*Y* III, 230.

(2) In contrast to the assertion of Ayalon, "Wafidiyya," 98-99 *et passim*;

The motives which underlay Baybars' incorporation of Ayyubid and Wāfidiyya troops are not difficult to ascertain. The circumstances of his reign—the enormous threat posed by the Mongols in Iran and Anatolia, the perpetual if currently latent danger implied by the Crusader possessions in Syria and Cyprus—compelled him to build quickly an army of the greatest possible size and highest military qualities. That this was his concern fairly leaps out at us from the texts, where he is portrayed as never missing a chance to display the splendor and vastness of his forces in front of foreign ambassadors. (1) And beyond specific instances of review parades or shows of force, the whole tone of our major source (Ibn 'Abd aẓ-Ẓāhir) is set by the incessantly repeated theme of brilliant martial display. Given this policy, it is not surprising that Baybars should have welcomed such experienced and able soldiers as the Ayyubid and Wāfidiyya forces represented.

The actual size of the armies of Baybars is unfortunately not easy to determine, for every source gives a different total, and all are very vague and general. We have no information at all on the size of the different corps which made up the army, or even of its major subdivisions (*mamālīk sulṭāniyya*, *ḥalqa*, amirs' troops). We do not know the relative strength of the provincial as opposed to the central forces, nor do we know anything about the pattern and rate of growth of the military establishment. Our oldest statement is given by al-Yūnīnī, who says that whereas the armies of Egypt under al-Kāmil and aṣ-Ṣāliḥ numbered 10,000 horsemen, Baybars swelled them to four times that size—i.e., to 40,000. (2) Al-Yūnīnī is commonly a reliable witness, but one cannot help feeling this figure to be

and "Structure," II, 472-475. The best texts for the Wafidiyya influx under Baybars (yrs. 660-662) are *IAZ* I, 58-59, 86-88, 101-102; see also *Y* III, 256-257. In addition to the Turco-Mongol immigrants, Kurdish and Türkmen groups would come from the Jazira from time to time, but these were never received with much pomp and circumstance, and had to be content with service as auxiliary forces: e.g., *Y* III, 30 *(sub anno* 672).

(1) The best single example is the great review parade of 662/1264: *IAZ* I, 110-113.

(2) *Y* III. 261-262 (apparently the source for *Nujum* [Cairo ed.], VIII, 192, cited in Ayalon, "Structure," I, 223.)

somewhat inflated in view of the very high sustained rate of growth which it requires. On the other hand, it does receive some support from a report (apparently independent but of unknown provenance) in Khalīl aẓ-Ẓāhirī, who says that there were about 16,000 *mamālīk sulṭāniyya* in Baybars' time and 24,000 *ḥalqa* troops. (1) Again, however, the first of these figures in particular seems preposterously high; al-Yūnīnī's estimate of 4000 personal *mamlūks* seems much more convincing, though it too would have involved purchases on a vast scale. (2) But we need not be too preoccupied with the exact size of his forces; the impact of Baybars' armies on his contemporaries is sufficient to show the character and general success of his military policy.

It is clear that for Baybars, continuity was not an end in itself but only one aspect of a larger purpose. Indeed, the kinds of continuity which we have examined were bound to break down sooner or later, for they involved not institutions so much as persons. Thus, although Baybars accepted those Kurds who were already a part of the regular forces which he had inherited, new Kurdish recruits were permitted only among the tribal auxiliaries or, at best, the Syrian provincial troops. And of course when the Ayyubid officers of the old regime died out, they would have to be replaced with his own men. Even his willingness to enlist free recruits was tied to the availability of free-born soldiers of high quality; but as the Ayyubid regiments were absorbed and the Wāfidiyya shrank to a trickle, this condition no longer obtained. Moreover, the fulfillment of his goal of a large, efficient army necessarily implied a change in institutional structure. Even had Ayyubid traditions survived intact down to the time of Baybars, so large an army as he created could not make do with the old ways, with rules of thumb, *ad hoc* improvisations, and unwritten custom. A far higher degree of hierarchical elaboration and administrative regulation had now become a simple necessity.

(1) *Zubda*, 116—a late and often unreliable source. See also *Suluk*, I, 638; and in general Ayalon, "Structure," I, 222 ff.

(2) *Y* III, 250 (the probable source for *Nujum* [Cairo ed.], 179).

One of his reforms, at least, was an inevitable consequence of circumstances. The destruction of an-Nāṣir Yūsuf's Syrian kingdom, and the consequent reoccupation of this area by Egyptian troops, put a definitive end to the old system of separate armies. It is true that there were still a number of autonomous principalities in Syria, each with its own army—Homs until 1263; Kerak until 1263 and then again (under an exiled son of Baybars) from 1279 to 1286; in the Jabal Anṣāriyya (centered on the fortress of Ṣahyūn) until 1272 and from 1281 to 1286; and finally Hama down to 1341. But from a military point of view all of these were of minor importance, and all were subject in their external affairs to the will of the Sultan. As to the main forces of Syria, stationed in Damascus and Aleppo, they were direct instruments of the central government; Baybars and his successors in fact relied on them for routine raids and reconnaissance against the Crusaders, Armenians, and Mongols.

Still, one cannot say that the forces of Aleppo and Damascus entirely lost their separate local identities in some homogeneous larger entity; it seems that a considerable proportion, probably a majority, of these forces were permanently resident in the cities to which they were assigned. From the very outset of Baybars' reign, the Syrian provincial troops were of two types. (1) First, there were the personal contingents of the governor and senior amirs of the city. These amirs' troops included many *mamlūks*, no doubt, but as Prof. Ayalon has demonstrated, a very substantial proportion of them (especially in the early decades of Mamluk rule) must have been freeborn enlistees. (2) The higher-ranking amirs in Syria were of course short-term appointees from Cairo for the most part, and their personal regiments normally came and went with them. A second class of provincial troops, almost certainly far more numerous than those just discussed, consisted of the *ḥalqa* and the junior amirs. Our texts suggest, without quite proving, that an officer in Aleppo or Damascus who held a rank of less than *amīr*

(1) *IAZ* II, 19 and n. 3; *Y*, II, 165; III, 301; IV, 13, 36, 145, 147; *Tali*, 173: these are some sample references for what follows.

(2) Ayalon, "Structure," II, 464-467, 472-475.

ṭablkhānāh (i.e., whose *iqṭāʿ* would support less than forty horsemen) was very likely to be locally born or trained. More than that, he must expect to spend his entire career in Syria. Finally, though it is impossible in the present state of our knowledge to estimate the proportion of free-born to *mamlūk* among the Syrian amirs, it is plain that many of them were of hereditary status. In short, there were two distinct hierarchies among the Syrian officer corps: on the one hand, the senior amirs, holding the highest administrative posts in Aleppo and Damascus, belonged to the Cairene military establishment; on the other, the junior amirs belonged to a local system, separately recruited and administratively subordinate to the other. Like most of the junior amirs, the *ḥalqa* troops of Syria seem to have been local recruits rather than members of units sent out from Cairo. Presumably (but I have found no text which proves the point) they were mostly free-born enlistees, but at this period they clearly represented a standing force, capable of participating in major campaigns, rather than a mere militia.

In their basic features, the *ḥalqas* of Syria were doubtless no different from their Egyptian counterpart, save for their smaller size and provincial (hence lower) standing. The real problem is to account for the origin of these units, which correspond so badly to their Ayyubid namesake but seem to have no other ancestor in the Ayyubid armies. The *ḥalqa* in its classical Mamluk form, as a distinct unit with its own commanders and administrative structure, appears from the very earliest years of Baybars' reign—certainly no later than 662/1264. (1) Already we see the characteristic, but heretofore unexampled, terminology of this institution—*ajnād al-ḥalqa*, *mufradī/mafārida*, *muqaddam ḥalqa*, *aʿyān al-ḥalqa*. How is it possible that such an elaborate and distinctive force could have sprung full-blown into existence without a long preceding period of trial and error? (2)

(1) The best discussion of the Mamluk *ḥalqa* is in Ayalon, "Structure," II, 450-459. Some of the more revealing texts in regard to the *ḥalqa* under Baybars are as follows: (662) *IAZ* I, 94; (663) *IF* (Lyons), 87-88, 91-92/tr. 70-71, 73-74; (667) *Y* II, 406, 409: *IF* (Lyons), 173-174/tr. 137-138; (671) *Y* III, 5; (672) *IF* VII, 7; (before 676) *Y* III, 252.

(2) One must concede the possibility of experiments in this direction during

The circumstances of 1260-1261 suggest a plausible, if admittedly hypothetical, solution. When Baybars seized power after ʿAyn Jālūt, he found himself with three broad classes of soldiers. First, there were the troops of the current Mamluk establishment—i.e., those soldiers attached to the amirs of Egypt. Second, there were Syrian troops who had fled to Egypt as refugees; these represented the numerous but disorganized remnant of the Ayyubid military establishment. Finally, there were a certain number of properly royal regiments—Baybars' own Baḥriyya colleagues who had returned with him to Egypt, the troops of al-Muʿizz Aybeg and his successors, and perhaps some of Baybars' personal *mamlūks* derived from his Syrian service under an-Nāṣir Yūsuf.

The first group mentioned above of course became the amirs' troops of the Mamluk system, and the third must have formed the core of the *mamālīk sulṭāniyya.* The second group, partly reassigned to Syria and partly permitted to remain in Egypt, must have become the basis of the new *ḥalqa.* Why was the term *ḥalqa* retained for a unit that had little in common with the elite royal guard of Ayyubid times? Perhaps because the new force was still attached to the Sultan; its members were recruited by him and were at the disposal of no one else, all the more as its commanders *(muqaddamūn)* held authority only when the *ḥalqa* was mustered for war or review. One might qualify the early Mamluk *ḥalqa* as a second class of royal troops, distinguished from the *mamālīk sulṭāniyya* chiefly by recruitment and training. That is, with the latter it was assumed that the Sultan would be directly responsible for the training of new recruits, while the *ḥalqa* would enlist only adult, fully trained soldiers. Since the Sultan had resources far surpassing anyone

the first Mamluk decade, but these seem to have left no trace in the texts. Indeed *IW* (BN 1703), f. 123ᵛ (*sub anno* 655), suggests that the *ḥalqa* under al-Muʿizz Aybeg still kept its traditional character as a *corps d'élite*: "... the news arrived that the Baḥriyya were bent on attacking Egypt, and the amir ʿAlam ad-Dīn al-Ghutamī al-Muʿizzī set out with some of the army *(baʿḍ al-ʿaskar).* During the day there was great anxiety, and all the amirs and the rest of the *ḥalqa (al-umarāʾ kull-hum wa-sāʾir al-ḥalqa)* came out to urge strongly that [the army] set forth [viz., to defend the country]." The sense of the term in *IAZ* I, 18 (on the occasion of Baybars' seizure of power) is unclear.

else's for this task, it follows that his *mamālīk* would normally be a force superior to the *ḥalqa*. But so long as the latter had access to troops of high quality, like the Ayyubid forces or the Wāfidiyya, and so long as the Sultan insisted upon high standards, it could be an imposing force. Our hypothetical reconstruction of the transformation of the *ḥalqa* thus presents it not as the result of the slow decay of an elite unit into the generality of the army, but rather as an administrative act occasioned by a particular conjunction of circumstances.

Baybars' creation of the *ḥalqa* gave formal sanction to a trend already established during the preceding decade. By relegating the great majority of free-born soldiers to a secondary unit, he ensured the political and military domination of the *mamlūk*. Only the Wāfidiyya influx during his reign could, partially and temporarily, break the new rule. And this social change of course confirmed an ethnic one: the Kurds would henceforth have no opportunity to reclaim a major position in the army, and such influence and strength as they possessed at the outset of Baybars' regime must inevitably fade with time. The systematic segregation of free-born from *mamlūk* regiments among the Sultan's forces must also have contributed to the erosion of the hereditary principle. It was still taken for granted in Baybars' time that membership in the officer corps was an hereditary privilege. We have seen several examples in our review of elements of continuity in his regime, and there are even a few cases of a man's *iqṭā's* (and hence his military rank and responsibilities) being bequeathed to his sons. (1) As a general rule, however, Baybars gave preference to his Baḥriyya colleagues—his *khushdāshiyya*—or to his own Ẓāhirī mamluks. (2) Hereditary amirs had to be content for the most part with a lesser status than their fathers had enjoyed. This was to some extent perfectly natural, for Baybars could not hope to retain the loyalty of his own *mamlūks* or of the Baḥriyya if he did not offer them good prospects of high office. However, the Ayyubid princes had been able to respect both hereditary

(1) *IAZ* I, 96; *Y* III, 90-91.
(2) *IAZ* I, 19-20; Ayalon, "Bahriyya," 137.

status and the expectations of their *mamlūks*. It was Baybars' policy of reserving membership in his elite units to *mamlūks* that made the difference, for the great majority of free-born officers were thus excluded from the Sultan's inner circle and from being possible objects of his special favor.

The unification of Syrian and Egyptian forces and the reform of the *ḥalqa* altered the social and political character of the army. The rationalization of *iqṭāʿ* assignments and the creation of a new system of officer rank were more technical matters, to be sure, but they were hardly less important, for they gave the Mamluk army its unique administrative order and institutional coherence. In the face of the military challenges and political turbulence of the first Mamluk century, these characteristics were crucial to the army's continued effectiveness.

We are so poorly informed as to the size of Ayyubid *iqṭāʿs* that we cannot say whether they were assigned according to some regular, graduated system. The seven cases we do have refer to very large *iqṭāʿs* and hence are probably exceptional; in any event they yield no system. (1) It has of course long been recognized that the Mamluks were systematic to a fault in this regard, but discussion has focused too narrowly on the *iqṭāʿs* of ten, forty, and a hundred horsemen or *mamlūks*, which came to be connected with the ranks of the officer corps. (2) For the reign of Baybars (and possibly of Kalavun as well), I think it misleading to think of these three as the normative sizes, with other assignments being either exceptions or mere variants. A fairly comprehensive survey of *iqṭāʿ* assignments during the 660's and 670's suggests a system of increments of

(1) These are as follows: a) Fakhr ad-Dīn ibn ash-Shaykh (1238), 150 horsemen; b) Jamāl ad-Dīn ibn Maṭrūḥ (1246), 70 horsemen; c) Rukn ad-Dīn Baybars al-Bunduqdārī (1257), 120 horsemen; d) Nāṣir ad-Dīn al-Qaymarī (1250's), 250 horsemen. All the preceding were located in Syria. In Egypt, we have three examples (see Rabie, *Financial System of Egypt*, 36): a) Shams ad-Dīn Ṣawāb al-ʿĀdilī (1229), 250 horsemen (plus a new grant of 100 in the Jazira); b) al-Malik aẓ-Ẓāhir (1249), 200 horsemen; c) al-Malik al-Amjad (1249), 150 horsemen. The last two grants represented compensation for the surrender of Kerak, and were given to two sons of its former lord an-Nāṣir Dāwūd.

(2) Gaudefroy-Demombynes, *Syrie*, XXXVII-XXXVIII; Ayalon, "Structure," II, 467-471.

ten, going from a base of ten horsemen to a normal maximum of one hundred. Within this system, the numbers of ten, forty, and one hundred constituted the *minimum* (not the normal) number of fully-equipped troops whom an officer of a given grade had to maintain from his iqṭā'.

The data supporting this hypothesis may be summarized according to the following table:

IQṬA' ASSIGNMENTS IN EGYPT AND SYRIA FROM 658/1260 TO 679/1280

Number of Cavalry/Iqṭā'	Number of Cases	Location of Iqṭā's	Terminal Years of Data
5	1	Syria	678
10	5	unknown	671-679
20	3	1 Syria	676
30	2	2 Syria	660-661
40	2	1 Syria	671-673
50	4 (a)	1 Egypt 3 Syria	658-678
60	3 (a)	1 Syria	659-678
70	1	Syria	679
80	x	x	x
90	1	unknown	679
100	10 (b)	1 Rum *(sic)* 4 Egypt	660-679
300	1	Rum	660
350	1 (c)	Egypt & Syria	659

(a) One of these is cited as an assignment of 50 *or* 60 horsemen.

(b) Two cases are of doubtful authenticity.

(c) Combined *iqṭā's* of the Atābak al-'Asākir.

The data here presented is of course not conclusive; it represents neither a complete census nor a true random sample. A clear example of bias is the relatively high number of *iqṭā's* of 100, which were much more likely to be noted in the texts than smaller assignments, since they involved the most prominent persons in the Empire. Still, the rather even distribution of the smaller *iqṭā's* is indicative that grants of ten and forty were not the rule, but rather reference points on a scale. (1)

In itself this regularization of *iqṭā'* assignments (if such it was) was not a profound change; it reflects only a desire for a more systematic approach to military administration. But it was also part of a far more fundamental reform, the formal linking of an officer's rank to the size of his *iqṭā'*. This link was somewhat fictional, to be sure, in that an Amir of Forty might well have a retinue of seventy or eighty cavalry. Still, it established a hierarchy in which rank indicated concrete differences in power and not merely such intangibles as status and precedence. Moreover, this hierarchy in some sense symbolizes the whole Mamluk military system, and it thus becomes the most significant of the reforms which we are attributing to Baybars in this paper. Our concern here is twofold: to discover the beginnings of the new system of rank, and to find its relationship to the Ayyubid system.

The lowest of the three ranks, Amir of Ten *(amīr 'ashara)*, is the last to be documented. The first reference I have found is in a biographical notice of Shams ad-Dīn Ak-Sungur al-Fāriqānī (d. 677/1278-79); he is said to have attained the highest standing and esteem under Baybars because, as an Amir of Ten, he had (at some unstated time) carried out a difficult reconnaissance into Mongol territory. Besides this, my survey has yielded only two unambiguous references from the reign of Kalavun. (2) One variant of this rank deserves to be recorded as well: under 676, al-Yūnīnī records the death of one Layth

(1) A brief text which may support this conclusion is the following. Upon the death of the lord of Ṣahyūn in 671/1272, Baybars took control of the place: "*wa-aḥḍara awlādahu wa-ahlahu ilā Dimashqa wa-a'ṭāhum akhbāzan min l-arba'īna fārisin ilā l-'asharati* (sic)." *Tali*, 95.

(2) *Y* III, 299; *IF* VII, 171; VIII, 103.

ad-Dawla Muqaddam Ba'albakk, who is described as *amīr 'ishrīn fāris.* (1) It is of course possible that some of the *iqṭā's* of ten horsemen (dating back to 671) were assigned as part of a promotion to Amir of Ten, but this is mere conjecture without some explicit reference in the text to the rank itself.

In contrast, the rank (or dignity) of *amīr ṭablkhānāh* appears very early in Baybars' reign, no later than mid-660/1262. This rank presents three distinct problems. First, though it is by far the one most often mentioned in the early Mamluk period, the very word *ṭablkhānāh* never appears in Ayyubid texts. Second, our sources show that this term is used not only to denote rank within the Mamluk army proper, but also as a dignity or title of honor, quite devoid of substantive content. Finally, although most modern writers equate *amīr ṭablkhānāh* with a second title, Amir of Forty *(amīr arba'īn)*, the texts of Baybars' and Kalavun's time do not support such an equation. The first of these problems must be deferred until our discussion of the relationship between the Ayyubid and Mamluk systems of rank, but the other two may be dealt with here.

Three texts refer to the number of troops supported by an *amīr ṭablkhānāh*, all of them from the first years of Baybars' reign. The oldest has the leader of a band of refugees from Baghdad (Shams ad-Dīn Salār) being assigned half the revenues of Nablus to support fifty horsemen, in addition to being awarded a *ṭablkhānāh* in Egypt *(sic)*. According to a second statement, the troublesome Shams ad-Din Ak-Kush al-Baralī received from Baybars an *iqṭā'* of sixty horsemen and a *ṭablkhānāh* when he came to Cairo at the end of 1262. Finally, in regard to the eldest son of the Ayyubid al-Mughīth of Kerak, we are told that "the Sultan made him an amir of one hundred horsemen, bestowed a robe of honor upon him, and gave him a *ṭablkhānāh.*" (2) Plainly, there is nothing here which attaches the honor of a *ṭablkhānāh* to a personal retinue of forty troopers. That the award of a *ṭablkhānāh* implied some minimum number

(1) *Y* III, 232.

(2) *IAZ* I, 49, 55. 80. The last of these is as follows: *fa-ammarahu s-Sulṭānu bi-mi'ati fārisin wa-khala'a 'alayhi wa-a'ṭāhu ṭablkhānāh.*"

of followers (more than twenty) is clear from another passage, but it is anachronistic to use the term "Amir of Forty" in reference to this early period. (1)

In general, one should beware of supposing that the grant of a *ṭablkhānāh* always implied some specific rank within the regular officer corps. In some cases it did, of course. But there are just as many examples, especially in the earlier years of Baybars' reign, where this rank was bestowed as a special honor on foreign vassals or the chiefs of tribal auxiliary forces. Thus, a Kurdish prince of the Jazira, one Sayf ad-Dīn Mankalān ibn Mujallī, was given a *ṭablkhānāh* along with other honors at the same time he was invested with the town of Irbil. In assembling an army for the unfortunate Abbasid claimant Abū-l-ʿAbbās Aḥmad, Baybars bestowed *ṭablkhānāt* on several of the Bedouin chiefs who were to accompany the expedition. Again, the leaders of the Iraqi Khafājah tribe were granted this honor in 662/1264 when they escorted a new band of Wāfidiyya to Mamluk territory. Finally, those Ayyubid princes who still followed a military or administrative career under the Mamluks were permitted the title of *amīr ṭablkhānāh*. (2) If we may judge from the manner in which our texts speak of Baybars' distribution of *ṭablkhānāt*, even within the regular military establishment, this title signified less a specific rank than one's entry into the political-military elite of the Kingdom. Only in Baybars' later years and under Kalavun does the title of *amīr ṭablkhānāh* clearly indicate a defined place in the military hierarchy. (3)

For the third and highest rank, Amir of a Hundred *(amīr mi'a)*, the evidence is far more complete and decisive than for the two ranks previously discussed. It shows quite unambiguously that this title appeared very early in Baybars' reign, and (with somewhat less certainty) indicates that from the outset a regular, formal rank was denoted by the term.

(1) *Tali*, 54.

(2) *IAZ* I, 27, 41, 101; *Tali*, 92; *Manhal*, no. 1770.

(3) For the earlier part of Baybars' reign, *IAZ* I, 71, 73-74 are basic texts. For his later years and the reign of Kalavun, see *IAZ* II, 80; *Y* III, 298-299; IV, 106-107; *Tali*, 53-54; *IF* VII 151, 164-165.

There are indeed three texts which, if taken at face value, would show that the rank of Amir of a Hundred was already established in middle or late Ayyubid times. However, close scrutiny reveals all three to be spurious or at least highly doubtful, so that our hypothesis that Baybars was the creator of this rank still stands. The first of these texts is found in al-Maqrīzī and refers to events of 627/1230. In this year, he says, al-Kāmil Muḥammad appointed Shams ad-Dīn Ṣawāb al-ʿĀdilī as his viceroy in the Jazira; to support this office, "he gave him an *iqṭāʿ* of an amir of one hundred horsemen, in addition to what he held in Egypt ... [which was] an amirate of 250 horsemen, so that he became an amir of 350." Two things weaken the apparent value of this testimony. First, al-Maqrīzī indifferently attaches the term *amīr/imra* to land grants of three different sizes; in this context, therefore, he is apparently not speaking of any specific rank within a military hierarchy, but only of an amir whose *iqṭāʿs* support so and so many troopers. Second, we have the texts of al-Maqrīzī's sources for this passage, both of whom (Ibn Wāṣil and al-Makīn ibn al-ʿAmīd) wrote in late Ayyubid and early Mamluk times. Neither says anything about an Amir or Amirate of a Hundred. Al-Makīn, the direct source of the lines translated above, states that al-Kāmil "gave [Shams ad-Dīn] al-Muwazzar, a *khubz* with a hundred horsemen, in addition to his *iqṭāʿ* in Egypt ... so that his *khubz* totaled 350 horsemen." In short, al-Maqrīzī has accurately reproduced the data of his sources, but has imposed an anachronistic and misleading terminology upon them. (1)

A second text dates from the very end of the Ayyubid regime. In 657/1259, Baybars (at that time an exile in Syria) agreed to return to the service of his erstwhile sovereign an-Nāṣir Yūsuf. According to al-Yūnīnī, he did so on condition that he receive a *khubz* of a hundred horsemen, based on Nablus, Jīnīn, and Zurʿayn. This passage says nothing about his being made Amir of a Hundred, of course, though the size of the *iqṭāʿ* is suggestive in this regard. But al-Yūnīnī has obtained this bit

(1) *Suluk*, I, 238; *MA*, 139; *IW* (MC 119), ff. 154r, 169v-170r, 174r.

of information from al-Makīn, who states that Baybars was granted not one hundred, but 120 horsemen. Hence even the numerical parallel disappears. (1)

The third text is an anecdote told by the amir Badr ad-Dīn Baktūt al-Atābakī. The story has it that when he, Kutuz, and Baybars were young men (presumably in the service of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb), the three of them used to go out riding together. One day they met an astrologer, who predicted great futures for Baybars and Kutuz. Upon the demand of these two to learn Baktūt's fortune, the astrologer declared to him, "You will obtain an amirate of a hundred horsemen, and this man—he pointed to al-Malik aẓ-Ẓāhir [Baybars]—will give it to you." (2) In this anecdote, the expression *imrat mi'at fāris* seems to be used in a technical sense; if the story is authentic, then, it would prove the existence of this rank at least a decade before Baybars' seizure of power. But this anecdote must be considered doubtful on two grounds. First, it belongs to a literary genre not noted for authenticity of content, that of the oracle or prediction story. Second, al-Yūnīnī did not obtain the story directly from Baktūt but only at fourth hand, through an oral chain of transmission which reached him in Baalbek at the end of the century.

In contrast to the three texts just examined, those we have from Baybars' reign, though extremely brief, seem unimpeachable. When the first band of Wāfidiyya reached Egypt in the autumn of 1262, Baybars "made the chiefs among them amirs with a hundred horsemen and with lesser numbers *(thumma ammara kubarā'ahum bi-mi'ati fārisin fa-mā dūnahā)*." In 1262 Baybars had his viceroy in Damascus, 'Alā' ad-Dīn Ṭaybars al-Wazīrī, arrested and brought back to Cairo for insubordination. But once he had arrived, the Sultan "gave him a hundred horsemen in Egypt and made him a commander *(wa-a'ṭāhu mi'ata fārisin bi-Miṣr wa-qaddamahu)*." Finally, when a son of the deposed al-Mughīth of Kerak arrived in Cairo in 1263, "the Sultan made him an amir with a hundred

(1) *Y* III, 242; *MA*, 169.
(2) *Y* I, 383-384.

horsemen, bestowed a robe of honor upon him, and gave him a *ṭablkhānāh (fa-ammarahu s-sulṭānu bi-mi'ati fārisin wa-khala'a 'alayhi wa-a'ṭāhu ṭablkhānāh).*" (1)

It must be admitted that the precise institutional significance of these passages is somewhat uncertain. In the first place, it is possible that they do not really refer to a new military rank in the strict sense; they may only say that when these people were made amirs, they received with their promotions *iqṭā's* of some large number (here, a hundred) of horsemen. This would be a convincing interpretation if we had a series of texts showing that when men were promoted to high levels within the officer corps, they were given a varying number of horsemen. Lacking such evidence, we must fall back on another interpretation. It may be that at this early period *iqṭā'* assignments of 100 horsemen were not considered to confer a specific rank *per se*, but only to be the regular and appropriate award made to a man who had been promoted to the highest levels of the officer corps. But even if this was the case during the 1260's, by the end of Baybars' reign we find the terms *amīr/imrat mi'a* in use in a plainly technical sense. (2) Altogether, it may be best to conclude that Baybars did establish a new rank in the first years of his regime, and that he tied this rank to the possession of a personal contingent of 100 horsemen.

It is well known that one of the chief duties of the Amirs of a Hundred was that of commanding a detachment of 1000 men of the *ḥalqa* when the army was on campaign. In this capacity they were called Commanders of a Thousand, so that their complete title was *amīr mi'a muqaddam alf.* We do not know when these field units of a thousand were first instituted; the first clear reference to them which I have found dates from 672/1273, when Baybars sent to Cairo to order 4000 horsemen with their four commanders to come at once to join him in Syria. (3) In the following year, in connection with Baybars' expedition against Cilician Armenia, we encounter the term

(1) In order: *IAZ* I, 58; *Tali*, 93; *IAZ* I, 80.
(2) *IF* VII, 228, 238 (*sub anno* 680).
(3) *Y*, III, 31; *IF* VII, 4. (The two texts share a common source.)

muqaddam alf for the first time, in a context where it clearly has a technical significance. From this point on, the expressions *muqaddam/taqdimat alf* occur fairly regularly in the sources. (1) On the other hand, the first explicit evidence that Amirs of a Hundred and Commanders of a Thousand held one and the same office emerges early in the reign of Kalavun. (2) Presumably this was the case in Baybars' time as well, but direct evidence is lacking.

The creation of the rank of *muqaddam alf* must have occurred simultaneously with the reorganization of the field units of the army. We have noted the rather indeterminate arrangements of the Ayyubid system, and contrasted these with the classic Mamluk division into units of one thousand, one hundred, and forty. This latter system is never referred to as a whole by the chronicles which we have consulted; we can only deduce its existence from references to the leaders of its constituent units, the *muqaddamū ulūf* and the *muqaddamū al-ḥalqa*. And in the case of the latter, the size of the contingents which they commanded is never identified; only analogy with later practice allows us to suppose that these were units of forty men. Still, even a minimalist interpretation of the evidence shows that key elements of the classic system were in use under Baybars and were probably instituted by him, perhaps on the model of the much-admired Mongol system. (3)

Difficult as may be the problem of dating the inception of the Mamluk system of rank, it is far simpler than the related question of the connections between this system and that of the Ayyubids. As will be recalled, the latter eventually became a three-tiered system, with ranks of *amīr kabīr*, *amīr isfahsalār*, and *amīr*. As it happens, all three of these terms survived into the Mamluk period, and in fact are extremely common in our texts. Just what they meant, however, is not easy to

(1) *IF* VII, 29 : *wa-amara* [*s-Sulṭānu*] *jamā'atan min muqaddamī l-ulūf an yatawajjaha kullun min-hum ilā jihatin...*" See also *IF* VII, 151, 238; VIII, 188; *Tali*, 88-89.

(2) *IF* VII, 238; VIII, 188.

(3) Prof. Ayalon ("Yasa," C_1, 132, n. 1) raises the issue of Mongol influence, but does not explore it.

decide. The term *amīr*, by itself, has no connotation of rank under the early Mamluks; it may refer to the most powerful or the most obscure of officers without distinction, and I have found no contexts in which it may properly be equated with the lowest Mamluk rank, *amīr ʿashara*.

In contrast, there may be a rough equivalence between *amīr isfahsalār* and *amīr ṭablkhānāh* during the reigns of Baybars and Kalavun. According to Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (as cited by al-Qalqashandī), the title of *isfahsalār* is restricted to the *umarāʾ ṭablkhānāh*, and this statement is generally supported, though not definitively confirmed, by the texts at our disposal. (1)

Only two of these date from the reign of Baybars. The first, from 664/1265-66, states that the Sultan had the *wulāt* of Egypt harshly disciplined for their dilatoriness in mustering the soldiery of their districts *(aʿmāl, wilāyāt)* for his latest campaign; "and among the *wulāt* were *umarāʾ isfahsalāriyya*..." (2) In effect, Ibn al-Furāt is saying that Baybars was so stern that he would punish officers of this rank if occasion demanded. According to later administrative usage, at least, the *wulāt* were district heads, ranking just below the provincial *kāshifs* of Egypt, and were normally drawn from amirs of the second and third class. (3) Altogether, then, the story seems to indicate some equivalence between *amīr isfahsalār* and *amīr ṭablkhānāh*. The second text is found in al-Yūnīnī's obituary of Baybars, where he notes that the Sultan's 4000 *mamlūks* included "*umarāʾ isfahsalāriyya wa-mafārida wa-khāṣṣakiyya dākhil ad-dūr wa-khāṣṣakiyya khārij-hā wa-jāmdāriyya wa-silāḥdāriyya wa-kuttābiyya.*" (4) This list appears to be composed in descending order of status, with the first term showing the highest rank reached by Baybars' *mamlūks*; the fact that *umarāʾ* is qualified by *isfahsalāriya* may imply that the latter word was understood to confer some extra distinction upon the simple title of *amīr*, though the precise character of this distinction is unclear.

(1) *Subḥ*, VI, 8.
(2) *IF* (Lyons), 107-108/tr. 84.
(3) Popper, *Circassian Sultans*, XV, 102-103.
(4) *Y* III, 250.

The reign of Kalavun brings several additional citations but little certainty. On two occasions, *amīrs isfahsalār* are seen as chiefs of the Pilgrimage caravan, normally a very high honor. In another case, Kalavun charged an *amīr isfahsalār* in Damascus with the manufacture of a monstrous mangonel to be used in the siege of Marqab. Again, an *amīr isfahsalār* was one of two officers (the other is identified simply as *al-amīr*) whom the Sultan detailed to oversee the razing of the port of Maraclea. Finally, the officer appointed to take diplomas of investiture to the new prince of Hama and his relatives in 1284 was Jamāl ad-Dīn Ak-Kush al-Mawṣilī al-Ḥājib, "one of the *umarā' isfahsalāriyya.*" In general, these duties suggest considerable status and responsibility but not the highest degree of military and executive power. (1)

From this survey of the texts, we can conclude that the *isfahsalāriyya* constituted a defined group within the Mamluk officer corps, and that they were amirs of at least middle rank. Whether they were identical to and co-extensive with the *umarā' ṭablkhānāh* is of course another question. If this were so, then *isfahsalār* would be the title which one took when he was granted a *ṭablkhānāh*, and the two terms would simply be variant titles for the same rank. The citation from Qalqashandī would support this idea, and the evidence we have given above does not contradict it. On the other hand, Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir (who is our oldest and most official source) never equates *amīr isfahsalār* with *amīr ṭablkhānāh*—i.e., the two terms always occur separately, and we never find any cases of the same man identified by both titles. As used in the chronicles, then, the two terms seem to refer to separate (if roughly equal) groups within the officer corps. The problem of the precise relationship between them must be left in abeyance until new evidence is found.

As in the Ayyubid texts, the rank of *amīr kabīr* is extremely elusive. The term most commonly occurs in the plural *(akābir al-umarā', al-umarā' al-akābir, al-umarā' al-kibār)* and often is used only in a loose sense of "the generals" or "the senior

(1) *IAZ* II, 19, 73-74, 76, 89-90, 145.

officers." To say that someone was "*min akābir al-umarā'*" generally identifies not his rank but his status. With the death of Baybars, however, a second and more restricted usage begins to appear, one that speaks of the *umarā' akābir* as a definable group or faction—viz., those officers who collectively had the power to determine succession to the throne, to compel the Sultan to observe their interests and to remove him if he did not. In the case of a strong Sultan like Kalavun who could not easily be managed, we find the *umarā' akābir* still portrayed as a coherent group, but this time acting as a council of state or an entourage of nobles. (1)

But even this latter usage is still a matter of status within the military system rather than of rank as such; it still remains to know whether the title of *amīr kabīr* ever denoted a defined place within the early Mamluk officer hierarchy, and specifically whether it was generally equivalent to the well-attested rank of Amir of a Hundred. The evidence on this point, though limited, is sufficient to support an affirmative. First, there is a late text in Ibn al-Furāt which juxtaposes *amīr kabīr* and *amīr mi'a*; in 689/1290, "al-Malik al-Manṣūr released the *amīr kabīr* 'Alam ad-Dīn Sanjar al-Ḥalabī, who had been under arrest since Dhū-l-Qa'da 683, and made him an amir of a hundred horsemen *(wa-ammarahu imrata mi'ati fārisin)* according to his custom." (2) By itself, admittedly, this text is not decisive; it might mean only that an *amīr kabīr* could also be an Amir of a Hundred. But it is supported by other passages, of which the most interesting is an obituary notice of 'Alam ad-Dīn Sanjar al-Bāshqirdī al-Miṣrī, identified as "*min akābir al-umarā' al-muqaddamīn al-ulūf (sic!) bi-d-Diyār al-Miṣriyya.*" And there are two other brief passages which appear to identify the *umarā' akābir* with the Commanders of a Thousand (and by extension, then, with the Amirs of a Hundred). (3)

(1) Examples of this latter usage: *IAZ* II, 80, 138, 150; *Y* IV, 2; *IF* VII, 92-93, 96-97, 117, 146.

(2) *IF* VIII, 94. I have found only one other case where an individual is qualified by the epithet *al-amīr al-kabīr* in the narrative sources—*Y* III, 300.

(3) *IF* VIII, 58; *Y* III, 238-239; IV, 3.

To the testimony of the narrative sources, the inscriptions bring a valuable reinforcement. The major inscriptions—i.e., those with fully developed protocols—of the high provincial officials of Syria fairly consistently identify these men as *al-amīr al-kabīr* or some variant thereof. This title is the only reference in these inscriptions to their status in the army. Since most of these persons (e.g., Jamāl ad-Dīn Ak-Kush an-Najībī, Badr ad-Dīn Baysara aẓ-Ẓāhirī, Shams ad-Dīn Kara-Sungur al-Jūkandār, Ḥusām ad-Dīn Lachin al-Manṣūrī) are otherwise known to have been extremely powerful officers, and since they were occupying some of the highest positions in the state, it seems proper to conclude that—in the conservative and even archaic language of the inscriptions, at least—*amīr kabīr* stands for the highest military rank. (1) Altogether, then, *amīr kabīr* (in certain contexts) seems to have been generally synonymous with Amir of a Hundred in Kalavun's day, and since the title of *amīr kabīr* represents a rather archaic usage, it is hard to think that the same thing was not true under Baybars.

The preceding analysis will, I believe, allow a tentative reconstruction of the relationship between the Ayyubid and early Mamluk systems of rank. We may say that Baybars, faced with the necessity of rebuilding the army, retained the traditional ranks, but infused them with new symbols and a more structured content. Henceforth, the minimum number of horsemen to be supported by an amir was ten, and that number defined the lowest regular rank in the hierarchy. On the second level, a higher minimum was imposed—probably of forty horsemen, though we have no direct evidence to that effect. In addition, promotion to this grade involved the award of a *ṭablkhānāh* as a symbol of status and power. Some, but not necessarily all, of the amirs of this class also used the old title of *isfahsalār* to identify their place in the hierarchy. Finally, the Ayyubid rank of *amīr kabīr* now implied that one had a personal contingent of a hundred or more horsemen; if the old

(1) See, for example: *RCEA* XII, 141-143 (no.4612), 208-209 (no. 4714), 215-216 (no. 4725); XIII, 38-39 (no. 4855), 49 (no. 4872), 58-59 (no. 4886), 98-99 (no. 4946), 107-108 (no. 4957).

title was not common in the chronicles, which preferred the more current *amīr mi'a* and *muqaddam alf*, it kept its place to some degree in the more formal inscriptions. In this way, the old hierarchy lived on, incorporated into the new.

The reform of the system of rank is in some sense a paradigm for all of Baybars' military reforms, for he was concerned not to create a new army *ex nihilo* but to conserve what he had inherited. In the circumstances of his time, however, to conserve meant to rethink and reshape. He had been bequeathed a military tradition in full decay, one corroded by the stresses of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb's reign and then violently torn apart in the Mongol invasion. For Baybars, there could be no escape from a highly conscious, planned approach to the revivification of the Syro-Egyptian military, and such an approach inevitably implied the creation of rationalized administrative structures rather than the simple revival of established practices and rules of thumb. Perhaps only in one area, his apparent determination to make his personal regiment of Turkish *mamlūks* the core of the army, did he deliberately eschew continuity for innovation. And even this proceeded from a clear recognition of the new social, economic, and military situation presented by the Mongols. It is certainly the case that some of Baybars' reforms were not fully carried out—or at least their implications were not entirely understood—during his lifetime. But his *khushdāsh* and successor Kalavun was able to continue his work with some additional refinement and elaboration. Meantime, the changes initiated by Baybars were in Kalavun's time becoming established as part of the normal order of things. For both reasons, the military institutions of the latter's reign appear in our sources as more coherent and more fully developed than those of Baybars' day, without differing from these in any major respect.

Our discussion thus comes to its close. If it has been long and often very intricate, this procedure has been prescribed by the need not only to assert plausible conclusions but to make clear the evidence upon which they rest. This evidence is too often very scanty, on some points consisting only of a few isolated phrases in a chronicle. The true significance of these

bits and pieces can sometimes be revealed by critical scrutiny, but just as often they remain ambiguous and equivocal. Ultimately, then, the reconstruction which we have proposed must be taken as heuristic rather than demonstrative.

Progress on the problems raised in this paper can only come from a major program of collecting and publishing the chief narrative and administrative sources of the late thirteenth and early fourteenth centuries. It is a disgraceful fact that none of the contemporary sources upon which this paper ought to have been based (at least for the early Mamluk period) has yet been published—al-Jazarī's *Ḥawādith az-Zamān*, the complete version of Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir's life of Baybars, the chapters on Egypt and Syria in Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī's *Masālik al-Abṣār*, the *Zubdat al-Fikra* of Baybars al-Manṣūrī. At the same time, we must abandon our traditional reliance on al-Maqrīzī and Ibn Taghrībirdī, for both men use an often anachronistic terminology, and both tend to reinterpret their sources (while ostensibly reproducing them) in light of the conditions and issues of their own time. If the present paper gives some impetus to this immense task of laying new foundations for our study of late Ayyubid and early Mamluk institutions, it will have accomplished its true purpose.

Sources and Abbreviations

In preparing this study, I have made no attempt to survey exhaustively all the narrative sources pertaining to the Ayyubids and early Mamluks. Such a task would require many years and in the end would not be worth the trouble, since the great majority of these are copied (often with significant distortions) from a few early texts. My approach has thus been to choose only a few sources for close analysis, supplementing these from other texts only in regard to specific points. Where possible, I have chosen texts which were themselves the basis for later chroniclers and encyclopedists; if these were unavailable, I have at least tried to select texts which are known to have cited contemporary sources at length and with a minimum of

condensation and stylistic change. Thus, for the reign of Saladin I have relied chiefly on Abū Shāma (who reproduces materials from ʿImād ad-Dīn al-Kātib al-Iṣfahānī, al-Qāḍī al-Fāḍil, and Ibn Shaddād). For the Ayyubids after Saladin, my other researches have allowed me to make a systematic study of almost all the sources, published or manuscript; among these Ibn Wāṣil's great *Mufarrij al-Kurūb* has a pre-eminent place for the purposes of the present paper. For the early Mamluks, finally, I have focused on Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir (*kātib as-sirr* to Baybars and Kalavun), al-Yūnīnī (who reproduces the tradition of al-Jazarī), and Ibn al-Furāt (late, but with scrupulously used materials from Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir and al-Jazarī). Many items of the highest importance of course remain unpublished, but circumstances have forced me to forgo these except in the case of the later Ayyubids. One source of great value on many points but almost entirely neglected by most scholars of the period is epigraphy; this I have examined through the *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe.*

The abbreviations used in the notes are as follows:

AS I-II	Abū Shāma. *K. ar-Rawḍatayn fī Akhbār ad-Dawlatayn.* Cairo, 1288-1292 A.H.
IAZ I	Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir. *Ar-Rawḍ az-Zāhir fī Sīrat al-Malik aẓ-Ẓāhir.* Ms. British Museum Add. 23,331. Published and tr. in Sadeque, S. F. *Baybars I of Egypt.* Dacca: Oxford Univ. Press, 1956.
IAZ II	Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir. *Tashrīf al-Ayyām wa-l-ʿUṣūr fī Sīrat al-Malik al-Manṣūr.* Ed. by Murad Kamil. Cairo, 1961.
IF (Lyons)	Ibn al-Furāt. *Ayyubids, Mamlukes, and Crusaders*: Selections from the *Taʾrīkh ad-Duwal wa-l-Mulūk.* Ed. and tr. by U. and M. C. Lyons; historical introduction and notes by J. S. C. Riley-Smith. 2 Vols. (Vol. I—text; Vol. II—translation) Cambridge: W. Heffer and Sons, 1971.

IF VII-VIII — Ibn al-Furāt. *Ta'rīkh ad-Duwal wa-l-Mulūk.* Ed. by Q. Zurayq and N. 'Izz ad-Dīn. Vols. VII-VIII. Beirut: American Univ. of Beirut, 1936-38.

IW II-IV — Ibn Wāṣil. *Mufarrij al-Kurūb fī Akhbār Banī Ayyūb.* Vols. II & III ed. by Jamāl ad-Dīn Shayyāl, Vol. IV ed. by S. A. 'Āshūr and Ḥ. M. Rabī'. Cairo, 1957-1972.

IW (BN 1702) — *Ibid.* Paris: ms. Bibl. Nat., fonds arabe 1702.

IW (BN 1703) — *Ibid.* Paris: ms. Bibl. Nat., fonds arabe 1703.

IW (MC 119) — *Ibid.* Istanbul: ms. Süleymaniye Kütüphanesi, Molla Çelebi 119.

Kamil (Leiden) — Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fī-t-Ta'rīkh.* Ed. by C. J. Tornberg. 14 vols. Leiden: E. J. Brill, 1851-76. (Reprinted Beirut: Dar Sader, 1965, with altered pagination).

Khiṭaṭ I-II — Al-Maqrīzī. *K. al-Mawā'iẓ wa-l-I'tibār.* 2 vols. Cairo, 1270 A.H.

MA — Al-Makīn ibn al-'Amīd. *Akhbār al-Ayyūbiyyīn.* Ed. by Claude Cahen, "La chronique des Ayyoubides," *BEO*, XV (1955-57), 109-84.

Manhal — Ibn Taghrībirdī. *Al-Manhal aṣ-Ṣāfī.* Analysis in Gaston Wiet. *Les Biographies du Manhal Safi.* Mémoires de l'Institut d'Égypte. Vol. XIX. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932.

Mémoires — Cahen, Claude. "Une source pour l'histoire des Croisades: les mémoires de Sa'd ad-Dīn ibn Hamawiya Juwaini." *BFLUS*, XXVIII (1949-50), 320-337.

Nujum (tr. Popper) Ibn Taghrībirdī. *An-Nujūm az-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira.* Tr. by William Popper as *History of Egypt*, 1382-1469. *A.D.* 7 vols. University of California Publications in Semitic Philology, vols.13, 14, 17-19, 22, 23. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1954-1960.

RCEA IX-XIII *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe.* Ed. by Ét. Combe, J. Sauvaget, and G. Wiet. Vols. IX-XIII. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1937-1944.

SIJ (Jewett) Sibṭ ibn al-Jawzī. *Mir'āt az-Zamān fī Ta'rīkh al-A'yān.* Facs. ed. by J. R. Jewett. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1907.

Subh Al-Qalqashandī. *Ṣubḥ al-A'shā fī Ṣinā'at al-Inshā'.* 14 vols. Cairo, 1913-19.

Suluk Al-Maqrīzī. *K. as-Sulūk li-Ma'rifat ad-Duwal wa-l-Mulūk.* Ed. by M. M. Ziyada. Vol. I. Cairo, 1934-39.

Tali Ibn aṣ-Ṣuqā'ī. *Tālī Kitāb Wafayāt al-A'yān.* Ed. and tr. by Jacqueline Sublet. Damascus: Institut français de Damas, 1974.

Y I-IV Al-Yūnīnī. *Dhayl Mir'āt az-Zamān.* 4 vols. Hyderabad-Deccan: Dairatu'l-Ma'arif-il-Osmania, 1954.

R. Stephen HUMPHREYS
(Chicago)

Further comments by Professor David Ayalon on the issues raised in Dr. Humphreys' article will appear in a forthcoming fascicule of *Studia Islamica.*

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 OCTOBRE 1977
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 6037 — Éditeur : n° 652
Dépôt légal : 4e trimestre 1977

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

CENTRE DE RECHERCHES
SUR LES SOCIÉTÉS MÉDITERRANÉENNES

N° XIII

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD 1974

Études, questions d'actualité, chroniques et documents sur la science politique, l'économie et la sociologie au Maghreb, en Libye et en Mauritanie.

- les stratégies des matières premières au Maghreb (ces 8 articles ont été repris dans un ouvrage portant le même titre)
- 20 ans de coopération culturelle et technique avec le Maroc
- le droit pénal musulman ressuscité
- l'autonomie des unités agricoles (Algérie)
- chroniques d'actualité diplomatique, politique, économique, sociale, culturelle, scientifique
- documents
- notes critiques et bibliographiques en français et en arabe

16 × 24,5 / 1.232 pages / relié ..... 240 F
ISBN 2.222.01921.4

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs

15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Robert BRUNSCHVIG

ÉTUDES D'ISLAMOLOGIE

Avant-propos et bibliographie de l'Auteur

par

Abdel Magid TURKI

TOME PREMIER

Vues générales - Histoire - Aspects de la pensée religieuse - Langue

Un volume 14,5 × 23, XVI-400 pages, ISBN : 2-7068-0629-X

TOME SECOND

Thème unique : Droit musulman

Un volume 14,5 × 23, 408 pages, ISBN : 2-7068-0630-3

Ces deux volumes réunissent 41 articles du Professeur Robert BRUNSCHVIG, précédemment publiés dans divers Mélanges et Revues, sur une période — à l'exception de deux études plus anciennes — d'environ trente ans.

Mohammed ARKOUN

ESSAIS SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
15, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Daniel REIG

MANUEL D'ARABE MODERNE

Un volume 18 x 24, 224 pages, ISBN : 2-7068-0648-6 ..... **50 F**

Dans ce nouveau manuel d'initiation à l'arabe moderne, Daniel Reig a réussi à concilier l'inconciliable :

— dans un moule esthétique remarquable, il est parvenu à couler une matière scientifique irréprochable ;

— sans rien négliger de la rigueur pédagogique des méthodes universitaires, il s'est laissé inspirer par le souci d'efficacité pratique des méthodes les plus modernes.

Ainsi l'audio-visuel, l'audio-oral, les exercices logico-structuraux, contribuent-ils harmonieusement à faciliter l'acquisition très rapide des mécanismes fondamentaux de l'arabe vivant parlé et écrit.

Ce manuel dont l'index très complet est composé en allemand, anglais, français, transcription et arabe, est le premier d'une série qui s'adresse à des adolescents et à des adultes désireux de parvenir rapidement à une connaissance approfondie de l'arabe.

Imprimerie A. Bontemps, Limoges (France)